

Alma Mater Studiorum – Università di Bologna

DOTTORATO DI RICERCA IN
Bisanzio ed Eurasia secc. V-XVI

Ciclo XXV

Settore Concorsuale di afferenza: 10/N2

Settore Scientifico disciplinare: L-OR/14

L'inno avestico agli Aməša Spənta (Yašt 2)
Testo critico e traduzione con commentario storico-religioso

Presentata da: Birgit Costazza

Coordinatore Dottorato

Relatore

Chiar.mo Prof. Antonio R. Carile

Chiar.mo Prof. Antonio C. D. Panaino

Esame finale anno 2014

Indice

Prefazione	1
Introduzione	6
La tradizione manoscritta	10
Premessa alla traduzione	15
Presentazione del testo liturgico e della sua struttura compositiva	19
Formule di apertura e chiusura	27
Testo Avestico e Traduzione Italiana	31
Commento e analisi delle stanze 0-10	65
Analisi linguistica e stilistica stanze 11-14	82
Commento storico-religioso	99
Conclusioni	106
Bibliografia	108

Prefazione

Questo studio è dedicato all'edizione critica (con traduzione e commento) dell'inno avestico agli Aməša Spənta, compresi i capitoli introduttivi e conclusivi; esso include, inoltre, diverse considerazioni sul suo utilizzo liturgico.

L'inno dedicato agli Aməša Spənta secondo la numerazione degli *Yašt*¹ si trova in seconda posizione e segue quello dedicato ad Ahura Mazdā. Tenendo presente che Ahura Mazdā è spesso indicato come uno degli stessi Aməša Spənta, tale sequenza non deve pertanto meravigliare. *Yt. 2* fa parte del gruppo di composizioni considerate “minori” all'interno del *corpus* avestico, non solo per via della loro redazione tardiva e della minore estensione, ma anche a causa del loro carattere palesemente secondario, ripetitivo e, spesso, grammaticalmente inadeguato. Tale testo, infatti, in più casi si presenta come un mosaico di formule estrapolate da altri testi zoroastriani in lingua avestica. Per tali motivi non deve sorprendere se Lommel ha affermato in proposito che:

“Dies ist wohl unter allen *Yāšts* das erbärmlichste Machwerk. Im Mittelteil werden die Aməša Spəntas mit zugehörigen Genien in nichtssagenden Formeln angerufen, und daß die unverständlichen Teile in § 12, 13, 14 nichts Vernünftiges enthalten, soviel kann man ihnen wohl ansehen”.²

Affermazioni come quella sopra citata costituiscono sicuramente una delle cause per le quali il mondo scientifico si è concentrato principalmente sull'edizione e traduzione dei cosiddetti “Grandi *Yašt*”, a discapito delle composizioni minori alle quali ci si rivolge soltanto nelle traduzioni complessive dell'innario avestico preso nel suo insieme oppure nel contesto di edizioni dell'intero *corpus* avestico. Nonostante il fatto che gli inni minori siano una compilazione relativamente molto tarda, forse posteriore addirittura a quella del *Vidēvdād*, ciò non implica che il loro materiale costitutivo debba per forza essere tutto di produzione recente. Trattandosi in alcuni casi di parti di un testo di “reimpiego” è possibile che in questo

¹ Il termine *Yašt* è il corrispettivo pahlavi dell'avestico *yešti-* e significa nient'altro che “inno”. Si vedano a proposito però anche le considerazioni di Panaino 1994.

² Lommel 1927 p. 19.

patchwork avestico siano stati affiancati frammenti arcaici a sezioni o stanze più “moderne”. Così Yt. 2.2-5 corrisponde a *Sīh-rōzag* 1.3-7, testo che, a sua volta, fa parte della produzione avestica recenziore e comprende alcune parti già presenti nello *Yasna*. Come afferma la Narten: “Allem Anschein nach hat also der jungavestische Verfasser des oben zitierten Textes [Yt. 2.7 = S. 2.4] aus Y. 51 geschöpft.”³

Il rapporto cronologico fra questi passi è ancora oggetto di discussione; Kellens riguardo il *Sīh-rōzag* sostiene che alcuni passi corrispondenti con quelli propri dello *Yasna* sarebbero stati derivati da una *Vorlage* originariamente appartenente al testo degli *Yašt*.⁴

A questo punto appare necessario spendere qualche parola sulla questione difficile e controversa della datazione dei testi avestici sia in termini di cronologia relativa sia assoluta. La parte normalmente considerata più arcaica è quella composta dalle *Gāθā* (Y. 28-34; 43-51; 53), dallo *Yasna Haptanhāiti* (Y. 35-41) e dalle quattro grandi preghiere di Y. 27.⁵ Tali testi sembrerebbero probabilmente più antichi di qualche secolo e comunque la loro *facies* linguistica appare certamente più arcaica di quella dei testi “migliori” in avestico recente. A dispetto del fatto che non sia stato possibile datare con esattezza tutte queste composizioni, si suppone che i “Canti” possano essere collocati attorno all’inizio del primo millennio avanti la nostra era. I testi successivi, composti in un “dialetto” tradizionalmente definito come “avestico recente” sembrano invece più o meno contemporanei ai grandi monumenti linguistici in antico-persiano. Il *Vidēvdād*, a sua volta, risulterebbe posteriore alla composizione stessa degli *Yašt* e dello *Yasna*, ma qualche studioso sostiene, invece, che si potrebbe trattare anche semplicemente della produzione di una scuola liturgica differente. D'altronde, non vi sono indicatori linguistici o testuali che possano supportare o smentire tale ipotesi. Comunque, è importante tenere a mente

³ Narten 1982 p. 127.

⁴ Kellens 1996.

⁵ L'effettiva arcaicità delle quattro grandi preghiere è al momento fonte di discussione tra gli studiosi, nonostante la tradizione interna assegni loro un'origine molto arcaica, i testi presentano alcune caratteristiche linguistiche che farebbero pensare ad una relativa recenziorezza che potrebbe però anche essere motivata dalla trasmissione e quindi corruzione secondaria del testo. Si veda Gippert 2002.

che l'intera produzione e la successiva trasmissione sono avvenute per via orale, mentre non vi sono indizi certi a favore dell'esistenza di una redazione scritta dell'Avesta prima dell'avvento dell'era sasanide,⁶ né si può ammettere che eventuali versioni più antiche trascritte secondo altri sistemi grafemici abbiano influito direttamente sulla redazione della versione sasanide finale.

Per quanto riguarda la cronologia relativa nel processo di composizione dei vari *Yašt* si pone un problema metodologico non indifferente: come già aveva sottolineato Skjærvø (1994), sarebbe affrettato assumere che le composizioni considerate minori siano per forza seriori. L'individuazione di corruzioni o errori in tali inni brevi è sicuramente discutibile. Stabilire che un gruppo di inni è da considerarsi "inferiore" per importanza rispetto ai restanti testi implica una valutazione che, in linea di principio, non dovrebbe competere allo scienziato moderno, soprattutto se non si chiarisce di quale genere di "inferiorità" si stia trattando. Per un fedele zoroastriano, gli *Yašt* 1-4 probabilmente dovevano essere importanti tanto quanto gli altri inni, dato che proprio queste composizioni sono dedicate ad Ahura Mazdā e agli Aməša Spənta, quindi, agli esseri più nominati e venerati nell'intero corpus avestico. In particolar modo è da sottolineare che, come afferma Skjærvø (1994 p. 235):

"... the text of Yt 1, for instance, is quite correct, and the degree of corruption in it can easily be ascribed to the fact that the extant text is that transmitted in the Xorde Avesta tradition, the "prayer book" tradition of the Zoroastrians ...".

Inoltre, *Yt. 1* risulta l'inno più documentato nei manoscritti di tipo *Xorda Avesta*.⁷ Si può, dunque, affermare che non tutti gli inni considerati minori presentino tutte le caratteristiche che hanno spinto gli studiosi a classificarli come tali. Tenendo in considerazione anche la tradizione codicologica si nota che la frequenza degli inni minori mostra una notevole

⁶ Diversamente da quanto espresso nelle fonti medievali, le quali narrano la leggenda di un testo scritto sin dalle origini dello zoroastrismo. Infatti, Ahura Mazdā stesso avrebbe creato l'Avesta e lo avrebbe poi donato a Zaratustra il quale lo portò al re Vištāspa. Si veda per esempio Kellens 1987.

⁷ König 2012 p. 376 s.

discrepanza. Infatti *Yt. 1* è documentato nella maggior parte dei manoscritti, mentre *Yt. 2* appare molto più raramente tra gli inni inclusi nei codici.⁸

Da un punto di vista pratico-rituale è importante tenere presente che gli inni cosiddetti “minori” rientrano tra i testi più utilizzati dalla comunità zoroastriana, oggi come in passato. Si prenda, per esempio, il *Wanand Yašt*: non solo si tratta dell'inno avestico più breve in assoluto (una sola stanza, più le formule di apertura e conclusione), ma si trova anche in ultima posizione (ventunesima) e assieme a *Yt. 20* fa parte degli unici due inni che non presentano un giorno omonimo nel calendario zoroastriano. Nonostante ciò, si tratta di un testo ben documentato nei manoscritti e molto popolare ancora in epoca moderna presso le comunità parsi. La popolarità dell'inno a *Vanañt* è forse data dalla sua forza “magica” specificamente invocata per respingere gli *xrafstra-*, ovvero gli esseri abominevoli, volanti e striscianti, creature ahremaniche che con la loro presenza “inquinano” il mondo.⁹ Da questo esempio si evince che né l'estensione né la qualità compositiva di un inno possono essere parametri esclusivi per valutare l'importanza del testo sul piano religioso e rituale.

Anche *Yt. 2*, soprattutto nella parte centrale, potrebbe aver avuto un'origine “magica”, come suppone Pirart:

“ L'auteur du collage paraît avoir voulu rassembler des passages, peut-être à l'usage de quelque exorciste, dans lesquels la Druj est chassée.”¹⁰

La presenza di una formula magica all'interno dell'inno non costituisce di per se stessa un elemento distintivo dagli altri inni, quanto piuttosto rappresenta una caratteristica accomunante diverse fonti di natura religiosa esplicitamente importanti per la loro funzione protettiva ed antidemoniaca. Lo *Yašt* successivo (dedicato ad Aša Vahišta) è in gran parte composto da formule apotropache ed esorcistiche.

Infine, si noterà che giudizi di carattere estetico relativi alla “superiorità” o “inferiorità” di un testo religioso, soprattutto alla luce di valutazioni puristiche, fondate sulla sua maggiore o minore prossimità ad un modello linguistico teorico più rappresentativo della supposta eleganza grammaticale dell'avestico, preso come lingua da laboratorio glottologico,

⁸ A tal proposito si veda la tabella pubblicata da König 2012 p. 378 s.

⁹ Panaino 1989 e 1991 (publ. 1993-94).

¹⁰ Pirart 2002 p.24.

costituisce un criterio inaccettabile dato che anche un testo “corrotto” e grammaticalmente impreciso, se riflette uno stato reale di diversa competenza linguistica, ormai palesemente recenziore, ma purtuttavia reale, resta fonte storico-linguistica preziosa, anche (anzi, a maggior ragione) grazie alla sua “corruzione”.

Introduzione

La prima traduzione in una lingua europea dell'inno dedicato agli Aməša Spənta risale all'opera di Anquetil-Duperron.¹¹ L'orientalista francese presentò nella seconda metà del XVIII secolo la prima traduzione dell'intero Avesta in lingua francese; tale opera pionieristica ha portato i testi sacri degli zoroastriani all'attenzione degli studiosi occidentali. Nonostante qualche dotto dell'epoca avesse mosso seri dubbi sull'autenticità del testo avestico riportato dall'India e tradotto dallo stesso Anquetil-Duperron,¹² l'opera venne ri-tradotta in tedesco da Kleuker, il quale non aggiunse sostanziali modifiche o innovazioni da un punto di vista scientifico. A distanza di quasi un secolo, Westergaard pubblicò un'edizione critica dell'intero Avesta.¹³ Malgrado lo studioso avesse a disposizione un numero molto limitato di manoscritti, realizzò un lavoro scientificamente ben organizzato, sebbene purtroppo incompleto. Per le prime dieci stanze dello *Haftān Yašt*, oltre ai sette manoscritti a lui disponibili e contenenti l'inno (**K12, 19; L11, 18; Or; P13; Kh1**), lo studioso danese ebbe anche modo di prendere in considerazione le copie del *Sīh-rōzag*¹⁴ che contenevano ampie sezioni aпарallele a quelle presenti nell'inno oggetto del nostro studio.

Nel 1863 Spiegel pubblica, dopo una sua edizione critica di parte della liturgia avestica e di cui tratteremo oltre, una nuova traduzione completa dell'Avesta, seguita cinque anni dopo da un ampio commentario. Già nel 1864 tale traduzione di Spiegel venne tradotta in inglese con l'ausilio anche della "locale" versione in Gujarati, comprensibilmente molto popolare presso i Parsi e certamente di grande utilità per i continui riferimenti ad un ramo, quello indiano, della tradizione folklorica e popolare. Tale pubblicazione era destinata ad un'ampia diffusione, soprattutto in India e, di riflesso, nel mondo anglosassone. Meno nota l'edizione critica che Spiegel pubblicò nel 1853-58; si tratta della prima edizione critica del testo avestico completo di

¹¹ Anquetil-Duperron 1771 vol II p. 152 ss.

¹² Soprattutto William Jones e alcuni studiosi tedeschi ad eccezione di Kleuker e Herder dubitarono dell'autenticità dei testi avestici.

¹³ Spiegel editò anche un'edizione critica (1853-58) che non comprendeva il testo dell'innario; vedi oltre nel testo.

¹⁴ Westergaard 1852-54 Vol. I p. 149 nota II.

commentario pahlavi (e in questa importante caratteristica anche la sola). Purtroppo tale edizione non comprendeva l'innario avestico, nonostante alcuni *Yašt* siano corredati di traduzioni e/o di commenti e glosse in pahlavi.

Nel 1875 De Harlez completava la traduzione dell'Avesta in lingua francese e proponeva una traduzione dell'intero inno agli Aməša Spənta anche se egli aggiunse in nota che, per quanto riguardava i passi 2.11-15: "Tout ce passage est altéré et mutilé, on ne peut lui donner qu'un sens conjectural".

A sua volta, Darmesteter nel 1882 e nel 1892-93 pubblica una traduzione completa prima in lingua inglese nella serie *Sacred Books of the East* (SBE) e poi una in francese. In generale, la seconda versione di Darmesteter spicca per una maggiore accuratezza nella parte dedicata al commento filologico del testo. Nelle note vengono indicati i passi paralleli (soprattutto del *Sīh-rōzag*) e possibili letture alternative. Purtroppo la sezione *Yt.* 2.12 non viene tradotta dal Darmesteter.¹⁵

In questo periodo di grande fioritura degli studi avestici in Occidente si inserisce il monumentale lavoro di Geldner; la sua "nuova" edizione critica dell'Avesta in tre volumi appare, nella versione tedesca (introduzione e note), tra il 1886 e il 1895, nella versione inglese, redatta specificatamente per soddisfare i munifici *sponsors* zoroastriani d'India (nonché per ragioni di carattere diplomatico), esce a sua volta tra il 1891 e il 1896. Rispetto alla precedente edizione di Westergaard, il Geldner aveva a disposizione non solo un numero nettamente superiore di manoscritti (oltre 120),¹⁶ ma anche numerosi codici di elevata "qualità" (per esempio **F1** per gli inni) non disponibili a Westergaard. Oltre a fornire un testo completo e schematico suddiviso in tre volumi e di facile impiego per gli studiosi, l'opera del Geldner comprende anche una descrizione di tutti i manoscritti impiegati e, dove possibile, la ricostruzione dello *Stemma Codicum* pertinente i singoli corpora testuali (vedi *Prolegomena*). Purtroppo, per quanto riguarda i manoscritti impiegati per l'edizione critica degli *Yašt*, manca lo *Stemma Codicum* dei singoli inni. L'edizione di Geldner venne pubblicata sia in tedesco sia in inglese, per il presente lavoro si fa riferimento all'edizione inglese.

¹⁵ L'autore segna in nota: "I am unable to make anything out of this section." p. 38 nota 5.

¹⁶ Sedici manoscritti per *Yt.*2.

Nel 1910 appare la traduzione tedesca di Wolff, il quale basa il suo lavoro sull'edizione critica del Geldner e per quanto concerne la traduzione segue in modo molto fedele, anche pedante, l'*Altiranisches Wörterbuch* di Bartholomae, già pubblicato nel 1904. Nonostante il Geldner avesse suddiviso il testo, dove possibile, in versi e posto, quindi, anche grande attenzione all'aspetto metrico-poetico delle singole composizioni,¹⁷ tale caratteristica viene trascurata dal Wolff. *Die heiligen Bücher der Parsen* di Wolff risulta, comunque, un lavoro scientificamente molto moderno per l'epoca e utile agli studiosi di innologia antico-iranica sino al 1927, quando Lommel dedica un intero volume esclusivamente agli *Yašt*. Tale monografia si distingue soprattutto per la sezione dedicata alle formule introduttive e conclusive, in cui precisa alcune riflessioni anticipate da Darmsteter; inoltre, vi è una dettagliata prefazione per ogni singolo inno con una descrizione delle peculiarità dello *Yašt* in questione e della divinità onorata in tale testo. Per quanto concerne specificamente l'inno dedicato agli *Aməša Spənta*, il Lommel definisce tale composizione come misera e in gran parte priva di contenuto sensato. Il nucleo "originale", ovvero 2.11-14, viene tradotto dal Lommel in modo frammentario con la prudente, ma forse semplicistica, annotazione: "Überlieferung schlecht, Übersetzung ungewiß. In den folgenden §§ ists noch schlimmer."

Nel 1982 la Narten pubblica una monografia dedicata agli *Aməša Spənta* nei testi avestici. Il volume contiene inevitabilmente anche traduzioni di parti importanti dell'inno dedicato ai "sette immortali", soprattutto nel caso dei passi che coincidono con quelli inglobati anche nel *Sīh-rōzag*.¹⁸

Pirart in un articolo (2002) si concentra principalmente sui problemi linguistici della sezione 2.11-14, ovvero sulla parte considerata "originale". La sua traduzione è fortemente motivata dallo scopo di produrre una ricostruzione del significato etimologico attribuibile o ricostruibile per i numerosi termini rari o isolati che risultano attestati nei passi in questione;

¹⁷ Il Geldner aveva pubblicato nel 1877 uno studio sulla metrica nell'Avesta recente ("Über die Metrik des jüngeren Avesta"), la posizione che l'autore assume nel contesto dell'edizione critica è molto più moderata rispetto allo studio precedentemente pubblicato, ma segue comunque la medesima impostazione.

¹⁸ La studiosa cita e traduce anche l'inizio di *Yt.* 2.12, ma asserisce che il contesto è corrotto. Narten 1982 p.1.

tale impianto metodologico, fortemente “divinatorio” sul piano della ricostruzione, purtroppo non sembra giovare particolarmente neppure alla comprensibilità finale del testo nel suo insieme, che, al contrario, appare alquanto fumoso. Certamente si tratta di un lavoro oggi imprescindibile, perché in ogni caso lascia ampio spazio al commentario filologico con suggerimenti e piste di indagine estremamente suggestive. Una nuova proposta di traduzione e interpretazione per quanto riguarda la difficilissima stanza 12 dell’inno è stata recentemente offerta da Pekala,¹⁹ nell’ambito di un più vasto studio sulla magia avestica condotto sotto la guida di Oktor Skjærvø. Purtroppo in tale lavoro non si trovarono particolari indicazioni linguistiche o commentari alla traduzione proposta, mentre prevale un approccio più marcatamente di carattere antropologico.

Il presente lavoro si propone, a sua volta, di offrire uno studio sistematico dell’inno nel suo insieme. Nonostante permangano diverse differenze di registro all’interno del testo, che si presenta più come un insieme di frammenti incorniciati in un’estesa introduzione, piuttosto che una vera e propria composizione di impianto omogeneo, non si notano altresì cesure nette tra le varie parti di testo reimpiegate. Come si vedrà più avanti, il nucleo centrale, ovvero la parte più “originale”, dell’inno costituisce l’unico segmento che presenta un certo distacco compositivo e stilistico rispetto alle restanti stanze che inglobano questo *Yašt*.

¹⁹ Pekala 2000 p. 179.

La tradizione manoscritta

I codici avestici che trasmettono gli inni possono essere manoscritti contenenti esclusivamente l'innario (*Yašt codex*) come **F1**, di tipo *Xorda Avesta* con qualche inno come **O3**, oppure una combinazione di entrambi i tipi, come per esempio **Pt1**.

Si tenga presente che il termine *Xorda Avesta* per designare un certo tipo di collezione di testi avestici è molto recente. Come ha recentemente sottolineato König²⁰ la designazione di “piccolo Avesta”, molto utilizzata dal mondo scientifico a partire dal diciannovesimo secolo, non trova riscontro, se non sporadicamente, nelle fonti mazdaiche neopersiane e viene impiegata in modo sistematico e continuativo soltanto a partire dai volumi a stampa dell'ottocento.

I manoscritti contenenti *Yt. 2* impiegati da Geldner per la sua “nuova” edizione dell'*Avesta* sono i seguenti: **Jm4**, **F1**, **Pt1**, **E1**, **P13**, **L18**, **L11**, **J10**, **K12**, **K19** e **O3**. Lo studioso ha anche incluso **M4** e **M6**, nonostante tali mss. contengano l'inno solo parzialmente. Geldner ha, inoltre, preso in considerazione **M25**, pur definendo tale documento un insieme di “fragments of Yashts quite worthless”.

Oltre ai codici menzionati sopra sono da aggiungere **K36** e **K38**, i quali presentano un testo intermedio fra *Yašt 2* e *Sīh-Rōzag 1*. Tale produzione intermedia non deve sorprendere, dal momento che i due testi condividono una serie di passi di cui si vedrà più avanti in dettaglio.

Il manoscritto **Jm4** (Jm = Jamsetji Bomanjee Wadia) riporta la data: anno Yazdegird 721 (A.D. 1352); anche la calligrafia e il supporto scrittorio sembrano coerenti con la datazione a tale periodo. Purtroppo, nonostante il manoscritto si sia conservato relativamente bene, della parte più arcaica ci sono pervenuti solo i *folia* 7-42 e 64-71. Ai fini del presente lavoro è importante tenere conto del fatto che l'inno qui studiato si trova a partire dal *folium* 15b ed è dunque incluso nella parte del nucleo originale del codice.

F1 (F = Framji Fardunji Madan) costituisce il manoscritto più arcaico che contiene l'innario completo e risale al 1591.²¹ Geldner aveva impiegato tale

²⁰ König 2012 p. 372 ss.

²¹ La datazione è indicata nel colophon, che riporta il nome del copista (Asādīn Kākā Danpāl Lakhmīdar) e luogo e data di ultimazione della copia (vedi introduzione JamaspAsa 1991).

codice per la sua edizione dell’Avesta, ma poi le tracce del manoscritto si erano perse, sino alla sua riscoperta nel 1989 grazie ad Almut Hintze, seguita dall’edizione in facsimile nel 1991.²² Come affermava Geldner:

“This neatly and very correctly written Ms. is the oldest that contains all the Yashts, and as being the ancestral manuscript of most of the Yasht copies, it is of great value.”²³

Infatti, gli *Yašt* maggiori sono trasmessi in buono stato; risultano invece più deteriorati i *Niyāyišn* e gli inni minori, tra cui anche *Yt.2* che accusa una lacuna corrispondente a gran parte del § 15.²⁴ Nel codice non sono presenti traduzioni pahlavi del testo avestico. Le particolarità riguardanti la traslitterazione di **F1** sono state studiate dalla Hintze e pubblicate all’interno dell’edizione di JamaspAsa.

Pt1 (Pt = Peshotanji Behramji Sanjana, Dastur a Bombay) contiene il *Xorda Avesta* e tutti gli *Yašt*; il manoscritto, datato al 1625 sembra in gran parte una copia condotta su **F1**; infatti, numerosi errori di trascrizione possono essere spiegati soltanto attraverso l’utilizzo di **F1** come *Vorlage*.²⁵ Per quanto riguarda lo *Haptān Yašt* in particolare, Geldner sottolineava che: “Yasht 1-3 in E1 and Pt1 descend from a common original, related to F1 but not identical.”²⁶ Considerando che per altri inni invece **Pt 1** e **E1** sembrano copie di **F1**,²⁷ si presuppone che il copista abbia utilizzato e contaminato diversi manoscritti: una copia del *Xorda Avesta* per *Yt. 4, 9, 14 e 16*; **F1** per *Yt. 5, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 19* e infine un manoscritto imparentato con **F1** per *Yt. 1, 2, 3*. Il manoscritto **Pt1** ad oggi risulta disperso.²⁸

Come nota JamaspAsa, vi era una copia esatta dello stesso colophon aggiunta in un periodo seriore. Quando il manoscritto venne visionato dal Geldner, tale copia del colophon era ancora inserita nel manoscritto, ad oggi risulta dispersa.

²² JamaspAsa 1991.

²³ Geldner 1896 p. iii; vedi anche Geldner 1904 p.16.

²⁴ JamaspAsa 1991 p. XI.

²⁵ Geldner 1896 p. xli.

²⁶ Geldner 1896 p. xlii.

²⁷ Certi errori di trascrizione presenti in Pt1 e F1 possono essere stati copiati solo da F1; per gli esempi si veda Geldner 1896 p. xli.

²⁸ Hintze 1994 p. 55.

E1 (E = Edalji Darabji RustRustomji Sanjana) è un manoscritto in due volumi che contiene il *Xorda Avesta* e tutti i 21 *Yašt*. Dipende parzialmente da una copia che precedeva cronologicamente **F1**. Oggi il manoscritto si trova a Nausari dove risulta come **F4**. Il codice è stato corretto *secunda manu* con l'utilizzo di un manoscritto più antico e indipendente da **F1**. **E1** non contiene traduzioni in pahlavi di testi avestici.

P13 (P= Paris, Bibliothèque Nationale) è uno dei manoscritti della collezione originaria di Anquetil-Duperron ed era già stato impiegato da Westergaard per la sua edizione dell'*Avesta*. Il codice sembra imparentato con **Pt1**, ma non condivide tutte le sue peculiarità; per tale motivo è da escludere una discendenza diretta di **P13** da **Pt1**. Probabilmente è stato utilizzato come modello per **P13** un antecedente di **Pt1** a noi non pervenuto.²⁹

L18 (L= London, India Office, de Guise Collection)³⁰ è un codice contenente il *Xorda Avesta* e gli *Yašt* datato al 1672. Il manoscritto è privo di colophon, ma la data è per fortuna riportata nei folii 111v e 118v. La successione degli inni all'interno del manoscritto è disordinata, così per esempio dopo si trova *Yt. 11* inserito tra *Yt. 4* e *5*. La parte finale del codice è andata persa e riaggiunta *secunda manu*. **L18** assieme a **P13** si collocano sulla linea di **Pt1**, ma sono stati probabilmente copiati da una *Vorlage* intermedia. Inizialmente, **L18** era conservato presso lo Indian Office di Londra e catalogato come nr. XX; tale fondo è poi confluito nella collezione della British Library di Londra dove si trova tuttora.

L11 è un codice che contiene il *Xorda Avesta* e diversi frammenti avestici. Il manoscritto è stato copiato a Nausari dal Dastur Dārāb nel 1723 e dopo essere stato custodito presso lo India Office di Londra con il nr. XXI, oggi si trova alla British Library di Londra.

J10 (J= Jamaspji Minocheherji Jamasp Asana) contiene il *Xorda Avesta* e tutti gli *Yašt*. Il manoscritto, piuttosto moderno, non contiene datazione e si

²⁹ Geldner 1896 p. xliii.

³⁰ Ad oggi l'archivio dell'Indian Office si trova all'interno della British Library di Londra e il catalogo dei documenti è consultabile online sul sito della British Library.

presenta molto decorato, ma anche molto inaccurato da un punto di vista testuale. Nonostante la considerevole corruzione del testo, il codice riveste una certa importanza per quanto riguarda la critica testuale, dato che esso discende da una linea indipendente da quella di **F1**. È probabile che una copia più antica di **J10**, ma appartenente alla stessa linea di trasmissione, sia stata impiegata per le correzioni apportate in **E1**. Purtroppo ad oggi il manoscritto risulta disperso.³¹

K12 (Kopenhagen, University Library)³² contiene il *Xorda Avesta* e tutti gli *Yašt* ed è datato al 1801.³³ Alcuni *folia* della parte finale sono mancanti. Il ms. fa solo parzialmente parte della linea di **F10**; infatti, condivide alcune lacune specifiche con **F10**, ma non ne discende. Sembra che l'antecedente di **K12** sia stato corretto in alcuni punti con l'ausilio di un manoscritto della linea indipendente da **F10** (forse **J10** o un suo antecedente).

K19 è ciò che rimane di un codice che originariamente comprendeva *Xorda Avesta* e *Yašt* ma di cui gran parte è andata perduta. Il manoscritto non è datato, ma appare abbastanza moderno. Degli inni sono rimasti i primi quattro e parte del quinto. Il codice molto frammentario è un discendente di **Pt1**.³⁴

O3 (O= Oxford Bodleiana) risale al 1646 ed è un codice contenente il *Xorda Avesta*, forse il più completo di tale tipologia. Il manoscritto era stato visionato anche da Anquetil-Duperron.

Ai fini del presente studio è stato escluso il manoscritto **D77**, che si trova presso la Biblioteca del Cama Oriental Institute di Bombay; la sua denominazione alfanumerica corrisponde a quella del catalogo della

³¹ Secondo Geldner, il ms. si dovrebbe trovare a Bombay nella collezione di JamaspAsa, ove però non è stato rinvenuto (Hintze 1994 p. 55).

³²Attualmente la biblioteca universitaria è stata unita alla biblioteca reale di Copenhagen; i manoscritti sono stati digitalizzati e sono accessibili open source sul sito della Kongelige Bibliotek (www.kb.dk).

³³ Secondo Westergaard 1807, cfr. Westergaard 1846 p. 113.

³⁴ Geldner 1896 p. xliii.

struttura. Si tratta di un codice non utilizzato dal Geldner, fortemente danneggiato e senza colophon. Secondo Panaino³⁵ il codice si collocherebbe all'interno della tradizione di **F1** e sarebbe più recente di quest'ultimo. Inoltre, non è stato preso in considerazione il manoscritto **M49** che contiene solo alcuni capitoli di *Yt.* 2 (8-9 e 11-13).

³⁵ Panaino 1990a pp.15 s.

Premessa alla traduzione

Una qualsiasi traduzione, soprattutto nel caso di opere di carattere religioso, è sempre un tentativo di rendere la fonte primaria accessibile, a dispetto del fatto che una piena trasposizione da una lingua a un'altra sia ardua, se non impossibile. Se, inoltre, si tratta di un testo, come nel presente caso, appartenente non solo a una differente area geografica e ad un periodo cronologico molto remoto, ma addirittura a una cultura religiosa alquanto differente dalla nostra, è chiaro che diversi concetti non trovino esatto corrispettivo nella lingua della traduzione. Vale per le traduzioni dall'avestico ciò che Jamison & Witzel hanno espresso per quanto riguarda le versioni dal vedico, ovvero:

“One item of importance for all translation from Vedic (or any other language belonging to a culture historically or geographically distant from ours) is translation method. This is especially true of the translation of certain words that signify a concept or a bundle of concepts that have no close equivalent in English or have to be circumscribed by a number of words standing for concepts not closely related in English.”³⁶

A ciò si aggiunga il fatto che la lingua avestica è documentata da un *corpus* relativamente ristretto di testi e che, per giunta, la semantica di numerosi termini appartenenti al tecnico religioso e sacrificale è ancora discussa. Come notava la Hintze:

“Auch im besten Falle kann eine Übersetzung dem Originaltext gegenüber nur approximativ sein.”³⁷

Per tale motivo si tenga presente che la traduzione qui proposta non è da intendersi come unica e definitiva possibilità, ma come la più plausibile proposta di lettura al fine di rendere il testo accessibile a un pubblico comunque di specialisti.

Alcuni termini religiosi, come sopra si notava, non trovano un equivalente esatto nella lingua italiana per esprimere esattamente il medesimo concetto. Per esempio, possiamo subito citare il caso degli Aməša Spənta. Tali “entità” sono indicate nel “titolo” dell'inno a cui il presente studio è dedicato, come gli “intestatori” dello *Yašt*, per l'appunto

³⁶Jamison & Witzel 1992 pp. 26 s.

³⁷Hintze 1994 p. 60.

tradizionalmente denominato in pahlavi *Haft Amahraspand Yašt*. Nonostante si tratti di un “nome proprio”, svariati specialisti hanno preferito darne un’interpretazione traducendo in modo esplicito la sequenza “Aməša Spənta”, come proponeva già Bartholomae:³⁸ “*heilige Unsterbliche*”. D’altro canto, bisogna tener presente il fatto che il tedesco *heilig* allo stesso modo del suo equivalente italiano, ovvero “santo”, esprime un concetto “cristiano” o comunque fortemente cristianizzato nella comune sensibilità del lettore occidentale, che richiama un certo tipo specifico di santità, estranea alla religione zoroastriana e non solo in periodo avestico. Questi *Problemwörter* risultano nella maggior parte dei casi essere personificazioni di concetti astratti divinizzati, come, per esempio, avviene nel caso dei nomi propri dei singoli Aməša Spənta: Ahura Mazdā “il saggio signore”; Vohu Manah “il buon pensiero”; Aša Vahištā “la miglior rettitudine/verità”... etc.

Altre sequenze, tipiche dell’avestico sembrano quasi dei modi di dire che si trovano in modo costante nelle varie parti dei testi avestici e poi anche nei testi medievali in pahlavi, così per esempio la triade “buon pensiero, buona parola e buona azione” (*humatācā hūxtācā huuarštāscā*) e di conseguenza per simmetria anche “il cattivo pensiero, la cattiva parola e la cattiva azione”. Tali formule, diversamente dai *problem words*, vengono tradotte in italiano, anche se non rendono sicuramente né il concetto con precisione, né la componente melodico-ritmica del testo originale, considerato dai fedeli mazdei come un *mantra* dal potere magico. In alcuni casi, la voce avestica seppur trova un corrispettivo nella lingua di traduzione, rimanda ad una costellazione concettuale molto più ampia e complessa, come accade nel caso lampante di termini come *aša-*, traducibile tanto come “ordine” quanto come “verità”, e che assume un ruolo centrale nella *Weltanschauung* mazdaica. Nonostante *aša-* possa essere reso come “ordine cosmico, verità o rettitudine”, tali traduzioni non esprimono l’importanza complessiva assunta da questo tema nominale nel contesto della dottrina zoroastriana. Tale difficoltà non è legata solo al suo radicamento nella tradizione indo-iranica, e che trova ampio riscontro anche nei *Veda*, ma anche alla varietà di contesti in cui il significato del termine assume connotazioni molto differenti fra di loro. *Aša-* è riconducibile a **řta-* con il significato di

³⁸Bartholomae 1904 col 145 s e 1619 ss.

“verità”;³⁹ ciò sembra confermato dal fatto che il termine antinomico rispetto ad av. *aša-* è proprio *drug-* “menzogna”,⁴⁰ mentre il contrario di ved. *ṛta-* è soprattutto *ánṛta-* con il medesimo significato di “non vero, falso”. Il termine ved. *ṛta-* resta un *Problemwort* allo stesso modo del suo corrispettivo avestico, infatti copre un ampio campo semantico e come notano Jamison & Witzel:

“For *ṛta*, however, neither *law* nor *order* nor *truth* will do, as the word signifies the carrying out, the creative power of active truth, something opposed to active untruth, lie i.e. deceit, cheating.”⁴¹

Si tenga presente che la traduzione di *aša-* con “verità” non è soltanto un’interpretazione moderna, ma trova le sue radici nelle fonti greche, come per esempio in Plutarco, il quale utilizzava il termine gr. ἀλήθεια per indicare il concetto di *aša-* e traduceva *aša- vahišta* come θεὸς ἀλήθειας, ovvero “dio della verità”.⁴²

Il fatto che uno degli Aməša Spənta si chiami proprio *aša- vahišta-*, nome qui tradotto come “migliore verità”, non è un caso; la verità si manifesta nei tre comportamenti fondamentali del buon fedele ovvero, la buona parola, il buon pensiero (ossia *vohu- manah-*, un altro Aməša Spənta) e la buona azione. L’ordine si traduce in andamento regolare a livello sia macro- che microcosmico; si tratta, quindi, del corso delle stelle, l’alternanza giorno/notte, ma anche delle preghiere quotidiane dei fedeli e della precisa esecuzione dei sacrifici. Tutto ciò che disturba tale regolarità è da considerarsi frutto ahremenico o comunque atto che rafforza le schiere delle entità maligne. Sulla scorta di una lunga tradizione indoiranica e quindi prezoroastriana, Aša è l’Aməša Spənta più menzionato già nelle fonti antiche avestiche, mentre la sua definizione come *vahišta-* viene citata una sola volta nelle *Gāthā* (Y.28.8),⁴³ probabilmente perché tale sequenza si è fissata solo in un secondo momento.

In tale contesto si inserisce anche la preghiera dell’*ašəm vohū*, una delle quattro grandi formule liturgiche della religione zoroastriana. Nella maggior parte dei casi essa è indicata nella tradizione manoscritta solo con le prime

³⁹Per un’analisi dell’evoluzione di av. *aša-* si veda anche Cantera 2003.

⁴⁰Il termine av. *anarəta-* appare una sola volta in Y. 12.4, si veda Panaino 2004a.

⁴¹Jamison & Witzel 1992 p. 27.

⁴²Schlerath 1987 e Panaino 2004a pp. 77 ss.

⁴³Boyce 1986.

due parole e si colloca spesso a fine sezione o capitolo per segnare una sorta di cesura o marcatore di suddivisione delle porzioni testuali.⁴⁴ Nonostante la preghiera si componga di sole dodici parole, essa è stata tradotta nel corso degli studi con notevoli divergenze interpretative a causa di alcune ambiguità grammaticali e lessicali. Per tale ragione ancor oggi la sua esatta interpretazione è oggetto di discussione.⁴⁵

Nonostante restino aperte diverse discussioni riguardanti la traduzione dell'*aṣəm vohū*, sappiamo che si tratta certamente di un elogio di *aša-* e allo stesso momento della fede zoroastriana. Il termine *aša-* ha, dunque, un ruolo centrale nella religione mazdaica al punto tale che i seguaci di tale credo si definiscono anche come “devoti ad *aša-*” (*aṣauuan-*) in opposizione a coloro che invece seguono “la menzogna” “*druj-*”⁴⁶ e sono pertanto *drəuuant-*.

⁴⁴ Schlerath 1987.

⁴⁵ vedi Schlerath 1987.

⁴⁶ *Druuant-* “portatore di menzogna, ingannatore”. L'opposizione tra verità e menzogna anche intesa come ordine cosmico e caos probabilmente deriva già da uno schema indoiranico, infatti si trova un'ideologia parallela nelle fonti vediche con la contrapposizione di *ṛta-* e *ánṛta-*. Anche se bisogna tenere presente che, come aveva già sottolineato Kellens 1996b, nel contesto mazdaico l'antagonismo tra verità e menzogna si trova alla base del dualismo e si riflette in tutti gli aspetti della tradizione zoroastriana (cosmologia, cosmogonia, ritualità, escatologia etc.).

Presentazione del testo liturgico e della sua struttura compositiva

Lo *Haftān Yašt*, come già accennato precedentemente, fa parte della produzione seriore rispetto sia allo *Yasna* sia al gruppo di inni cosiddetti maggiori. *Yt. 2* è incluso in un sottogruppo di inni, che non vengono menzionati nel *Bagān Yašt Nask*. Per tale motivo si suppone che si tratti di un tentativo posteriore mirante ad espandere il numero complessivo degli inni con l'inserimento di tre ulteriori composizioni dedicate rispettivamente agli *Aməša Spənta* come gruppo, ad *Ardwahišt* ed a *Hordād*. La loro posizione all'interno dell'*Avesta* rispetta l'ordine comunque degli emeronimi; per questo tali testi si inseriscono subito dopo l'inno dedicato ad *Ahura Mazdā*.

Il motivo per cui solo due degli *Aməša Spənta*, escluso quello ad *Ahura Mazdā*, abbiano uno *Yašt* dedicato loro è ancora oggetto di discussione tra gli studiosi. Secondo Pirart, una possibile spiegazione starebbe nel fatto che non si tratta in questo caso degli emeronimi, bensì dei patroni del secondo e terzo mese dell'anno.⁴⁷ Bisogna però notare che vi sono anche altri *Aməša Spənta* il cui nome ha funzione menonimica ed ai quali non è dedicato nessun inno specifico. Il motivo della presenza di un inno dedicato rispettivamente ad *Ardwahišt* ed a *Hordād* e l'assenza di un inno dedicato a ciascuno dei restanti *Aməša Spənta*, rimane per ora oscuro. Non è chiaro se l'inno dedicato ad *Ahura Mazdā* sia da intendere come *Yašt* indirizzato alla divinità più importante dell'eptade e quindi al *primus inter pares* dell'elenco, oppure al dio unico del "monoteismo" zoroastriano. Ovvero, l'inno ad *Ahura Mazdā* potrebbe stare al primo posto per due motivi: primo, perché il "saggio signore" è la divinità più importante della religione zoroastriana; secondo, perché è il primo dell'elenco degli *Aməša Spənta* e a lui è dedicato il primo giorno del calendario zoroastriano.

Come dimostrato dalla Narten,⁴⁸ l'ordine dell'eptade degli *Aməša Spənta* si canonizza nelle fonti in avestico recente; la studiosa ha dimostrato, inoltre, che *Ahura Mazdā*, per ovvi motivi di supremazia, è sempre indicato al primo posto negli elenchi. Nei casi in cui non vi sia un elenco completo, appaiono *Ahura Mazdā* e gli *Aməša Spənta* (per es. *Yt. 13.157*; *Y. 3.1*; *7.1*; *22.4*); si tratta perciò di una lista strutturata secondo il pattern: "uno più sei", per un totale

⁴⁷ Pirart 2002 p. 19.

⁴⁸ Narten 1982.

di sette. La sequenza per cui il primo inno dell’Avesta viene dedicato ad Ahura Mazda, seguito da Yt. 2 dedicato agli *Aməša Spənta*, rivela probabilmente il medesimo ordine logico, mettendo prima Ahura Mazda e successivamente il gruppo degli *Aməša Spənta*. In tal caso, il secondo inno non dovrebbe essere indirizzato a tutti e sette, ma all’esade. Il titolo di *Haft Amahraspand Yašt*, spesso anche semplicemente *Haftān Yašt*, risale ad un periodo nettamente posteriore alla compilazione del testo; è dunque possibile che inizialmente l’inno fosse dedicato alle sei entità e quindi agli *Aməša Spənta* come gruppo, escluso Ahura Mazda.⁴⁹

Il titolo de “l’inno ai sette *Aməša Spənta*” potrebbe essere un ulteriore testimone di una tradizione che vedeva nella “compagnia dei sette” l’evoluzione iranica di una eredità indo-iranica, influenzata forse anche dalla tradizione mesopotamica. I numeri tre, cinque e sette assumono un significato particolare e le loro combinazioni esprimono una sorta di completezza all’interno della cultura persiana e della religione zoroastriana. Infatti, il mondo è diviso in sette regioni circolari,⁵⁰ sei saranno i compagni del salvatore Astuuat.ərəta che sorgerà alla fine dei tempi.⁵¹ Il numero sette doveva avere una certa valenza religiosa già in periodo indo-iranico soprattutto sul piano cosmografico e cosmologico, anche se si è poi sviluppato maggiormente in ambito iranico. Anche sul versante indiano, il sette ricorre come numero dalla forte simbologia religiosa; qui, si annoverano i sette cavalli trainanti il carro solare (ṚV 1.50.8; 1.164.2; 4.13.3; 5.45.9; 7.66.15), dotato di sette ruote (ṚV 1.164.3)⁵²; i sette Āditya e i sette fiumi (ṚV 9.9.6; 10.43.3). Anche nella tradizione brāhmaṇica il numero sette è molto ricorrente e assume notevole importanza soprattutto nel periodo tardo; infatti, come notava Kirfel:

“Wenn auch bereits im Veda an zahlreichen Stellen von den sieben Strömen der Erde und den sieben Rossen des Sonnenwagens die Rede ist und dadurch das Auftreten der Idee der Siebenzahl bereits in alter Zeit schon klar

⁴⁹ La Narten 1982 p. 13 sottolinea il fatto che il plurale collettivo di *aməša-spənta*- in molti casi non comprende *Ahura Mazda*, il quale viene nominato per primo ma a parte.

⁵⁰ Shabazi 2002a.

⁵¹ Shabazi 2002b.

⁵² Nello stesso passo il carro viene descritto come avente una ruota sola.

bezeugt wird, so war ihre allgemeine und systematische Einführung in das brāhmanische Weltbild doch eine erheblich spätere.”⁵³

Oltre ai testi religiosi anche l'ideologia politica vede numerosi “casi storici” di una compagnia composta da sette persone; così, per esempio, il gruppo di aristocratici che hanno rovesciato l'usurpatore ai tempi di Dario il Grande (sei più Dario stesso). Poi successivamente, di nuovo sette sovrani (sei più Arsace), compongono il nucleo che si ribella ai Macedoni. L'importanza dell'eptade in ambito iranico è già stata notata dagli autori antichi a partire da Erodoto, il quale affermava che furono sette le divinità principali alle quali abitualmente sacrificano i Persiani (1.131), e che sette furono i Persiani che avrebbero rovesciato l'usurpatore medo incoraggiati proprio dall'apparizione di sette aquile (3.70). Nei casi citati sino ad ora i componenti del gruppo sembrano essere stati veramente sette oppure sei più uno; nei secoli successivi riappaiono compagnie di eroi o uomini che vengono chiamati “sette”, nonostante non lo fossero di numero, ma soltanto di nome; ciò avviene soprattutto nello *Shāhnāmeḥ*. Infatti l'*epos* iranico nomina in diverse occasioni gli *haft gord* i “sette paladini”, anche se poi vengono elencati i nomi di nove o dieci eroi.

In ambito sacrificale il numero sette ha un ruolo centrale; infatti il collegio sacerdotale è composto da sette più uno (sette assistenti più lo *zaotar*-). Probabilmente il numero dei componenti riflette il ruolo dei sei Aməša Spənta più Ahura Mazdā e Sraoša. Tale gruppo di otto persone è dunque suddiviso in sei più uno più uno.⁵⁴ L'identificazione dello *staff* sacerdotale con gli Aməša Spənta è confermata nell'*Antologia di Zādspram* (35.16-17), opera di compilazione tarda (nono secolo), ma che certamente preserva materiale antico. I capitoli in questione non sono specificatamente dedicati al rituale, ma si incentrano sull'escatologia collettiva e la restaurazione alla fine dei tempi.

Anche nella cosmologia zoroastriana, come esposta nel *Bundahišn*, il numero sette ricopre una certa importanza. Infatti, sette pianeti considerati generali del male attaccano la creazione di Ohrmazd, la quale viene difesa da sette astri o costellazioni. A capo delle stelle fisse si trova Haftōrang (Ursa

⁵³Kirfel 1967 p. 24* cfr. inoltre pp. 11 ss e 19 s.

⁵⁴ Panaino 2012 in corso di stampa.

Major), costellazione nota già nella letteratura avestica recenziore con l'appellativo *haptōiringa*- “avente sette segni”.⁵⁵

Per ritornare all'inno, oggetto del presente studio, si può dunque presupporre che il titolo dello *Yašt* non sia affatto originario e che sia stato adottato facendo riferimento ai molteplici aspetti connessi al contenuto del testo e alla forte simpatia iranica per il concetto espresso dal numero sette.⁵⁶ Si tenga presente che oltre all'eptade vengono menzionate anche altre entità del *pantheon* zoroastriano le quali sono legate solo indirettamente ai sette immortali, allo stesso modo i sette *Aməša Spənta* appaiono in numerosi contesti non specificatamente a loro dedicati. Addirittura gli attributi elencati in *Yt.* 13.82-83 (= *Yt.* 19.15-16) offrono una descrizione molto più colorita dell'eptade rispetto al mero elenco della *Yazamaidelitanei* di *Yt.* 2, nonostante gli inni 13 e 19 non abbiano nessun legame particolare con gli *Aməša Spənta*. Inoltre, non vi si trova nessuna esaltazione particolare dell'eptade nella parte centrale del testo, ovvero nelle stanze considerate “originali”, oggetto del presente studio. Nonostante il numero canonico degli *Aməša Spənta* sia sette, vi sono anche passi sia avestici sia pahlavici in cui diversi *yazata* vengono definiti *Aməša Spənta*.⁵⁷ Non è da escludere che l'indicazione “*haft*” nel titolo di *Yt.*2 serva a rimarcare il fatto che l'inno è dedicato agli *Aməša Spənta par excellence* e non a tutti gli *yazata* emeronimi.

Il *Haft Amahraspand Yašt* è un inno privo di traduzione pahlavi o sanscrita che possa eventualmente aiutare a comprenderne il testo, il quale, non diviso in *kardag*, si estende per 15 paragrafi.⁵⁸ La suddivisione in paragrafi è frutto delle edizioni moderne a scopo scientifico per organizzare il testo e renderlo più pratico alla lettura. L'ipertrofia delle formule di apertura e chiusura riduce il nucleo di tale fonte ai paragrafi 11-14. Come si evince dalle indicazioni in pahlavi, la parte centrale viene recitata sette volte e si conclude

⁵⁵Panaino 2002c. MacKenzie 1964.

⁵⁶ Anche altri inni riportano un titolo che però non sembra avere nessun legame contenutistico con il testo stesso; si veda a proposito l'esempio dello *Zamyād Yašt* in Hintze 1994 pp. 45-48.

⁵⁷ Boyce 1989a.

⁵⁸ L'assenza della suddivisione in *kardag* non è una peculiarità di *Yt.* 2 ma è mancante in gran parte degli inni di minor estensione.

con la preghiera dell'*ašəm vohū*.⁵⁹ Nonostante il testo presenti una certa esiguità nella parte centrale, avviene che durante la recitazione, e proprio grazie alla recitazione ripetuta del nucleo, l'inno vero e proprio superi per estensione le formule introduttive e conclusive.

Trattandosi di un *collage* di elementi di varia origine, non ci si può aspettare una metrica continua e coerente per l'intera composizione. L'inno si apre con una brevissima sezione identica a Ny. 1.2 – 1-4, la quale si sovrappone parzialmente a Y. 0.4 – 0.6 e si conclude con la parte iniziale di Y. 0.8, la quale fa da ponte per la porzione di *Sīh-Rōzag* che segue.

Il testo risulta così strutturato: Ny. 1.2; Ny. 1.3 = Y. 0.4; Ny. 1.4 = Y. 0.5; Ny. 1.5 = Y. 0.6 (= tripla ripetizione della preghiera dell'*ašəm vohū*); Y. 0.7; Y. 0.8 a = S. 1.1; S. 1.2... etc.

Non si notano cesure tra i vari segmenti che si susseguono e la loro assenza rende il testo più fluido da un punto di vista recitativo. È altresì possibile che la parziale sovrapposizione delle varie sezioni testuali abbia avuto una funzione mnemonica. Le parti di testo coincidenti tra loro evitano, inoltre, che le singole parti impiegate siano riconoscibili come pezzi distinti e rendono più uniforme la composizione nuova che è venuta a crearsi.

Il *Sīh-Rōzag*, nonostante si chiami “Trenta giorni”, comprende trentatré capitoli dedicati ad altrettante entità, seguendo l'ordine degli emeronimi e di conseguenza l'ordine degli inni avestici, sebbene con qualche eccezione. Il *Sīh-Rōzag* è giunto a noi in due versioni, una più estesa in quanto più ricca di epiteti ed una più breve, ma comunque completa. La datazione di entrambe le versioni presenta le problematiche tipiche dei testi avestici e soprattutto della produzione più recente. La maggior parte delle invocazioni sono già presenti in altri testi in avestico recente, soprattutto nello *Yasna*; per tale motivo le corrispondenze tra Yt.2 e *Yasna* sembrano secondarie. Ossia il *Sīh-Rōzag* riprende le invocazioni da varie parti dello *Yasna* e l'inno agli *Amaša Spənta* ripropone parti di entrambe le versioni del *Sīh-Rōzag*. Considerando che i passi corrispondenti tra inno e *Sīh-Rōzag* documentano entrambe le versioni di quest'ultimo e che sono inseriti in sequenza nella parte introduttiva, sembra più plausibile che lo *Yašt* possa essere di collazione posteriore. La datazione di questi testi è possibile, per ora, solo in termini di

⁵⁹ Pirart 2002 p. 22.

cronologia relativa. Entrambe le composizioni si collocano in un periodo in cui la padronanza della lingua avestica doveva essere limitata. La creazione del calendario zoroastriano funge da *terminus post quem* per la composizione del *Sīh-Rōzāg*.⁶⁰

Certo è, che i due testi oltre a condividere una serie di passi, mostrano un legame molto stretto anche dal punto di vista contenutistico. Molto probabilmente al momento dell'espansione della collezione innologica avestica, forse per adattare il numero di inni alle necessità calendariali, è stato scelto come modello un testo legato al calendario zoroastriano. Come aveva già sottolineato Panaino, la mera necessità calendariale sembra un motivo molto riduttivo ed è molto improbabile che sia stata la causa unica di ampliamento della collezione degli inni avestici.⁶¹ Già Belardi riguardo il fatto che il numero degli *Yašt* non risponde affatto ai giorni del mese concludeva che “l’innario non è affatto guasto per quanto concerne il numero di inni” e aggiungeva, inoltre, che “la lacunosità del *corpus* è soltanto una impressione che deriva dall’aver confrontato il *corpus* con la serie dei giorni del mese, ed è una impressione falsa, in quanto il confronto non deve essere posto nei termini nei quali è sempre stato posto.”⁶²

Un’ulteriore possibilità da non escludere a priori è la relativa contemporaneità del *Sīh-Rōzāg* e del *Haft Amahraspand Yašt*. Da un mero punto di vista linguistico non vi sono indicatori che possono confermare la posteriorità di uno dei due testi rispetto all’altro. È quindi plausibile postulare che entrambi i testi si siano formati più o meno nello stesso periodo e forse anche nello stesso contesto, in un momento in cui furono create nuove unità testuali, attingendo alle composizioni più diffuse e esistenti da più tempo oltre a materiale escluso prima dai testi canonici. Un’ulteriore ipotesi sarebbe che il nucleo centrale dell’inno fosse un testo autonomo, il quale veniva recitato insieme ad altri testi come appunto i primi capitoli dello *Yasna* e parti dei due *Sīh-Rōzāg*, una sorta di formula magica preceduta da testi i quali chiamano alla presenza attraverso la venerazione le diverse entità protettrici. Al momento della canonizzazione dei testi avestici, la formula magica sarebbe stata fissata nella sua forma recitata unitamente alle porzioni di testo che

⁶⁰ Vedi Raffaelli 2012.

⁶¹ Panaino 1990b p. 43 ss.

⁶² Belardi 1977 p. 156 s.

solitamente venivano recitate o tra le quali appunto la formula veniva intercalata. A causa della sua similitudine strutturale il testo sarebbe stato inteso come inno e quindi dovrebbero essere state aggiunte in un secondo momento le formule di chiusura e parte della formula di apertura. Ciò potrebbe spiegare l'assenza dell'*Abschnitt B* della formula di apertura.⁶³

I primi sette capitoli del *Sīh-Rōzag* contemplano pertanto la venerazione degli *Aməša Spənta* rispettando l'ordine canonico che inizia con Ahura Mazdā e si conclude con *aməratāt*.⁶⁴ Assieme ad Ahura Mazdā viene sempre nominato il gruppo degli *Aməša Spənta* come insieme.⁶⁵ L'inno ripropone i primi sette capitoli del *Sīh-Rōzag* minore compresi i cinque *Gāh* e in seguito i primi sette capitoli di quello maggiore, comprensivo anche esso delle invocazioni dei cinque momenti del giorno.

Come già menzionato precedentemente, il *Haftān Yašt* non è incluso tra gli inni facenti parte del *Bagān Yašt Nask*; per tale motivo si è ritenuto che l'inno fosse di compilazione o comunque di canonizzazione posteriore.

“The text is a later compilation with respect to the so-called Great *Yašts*, and in particular belongs to a special subgroup of hymns (2-4) that probably were not transmitted in the *Bagān yašt nask*, from which derive many of the extant hymns; in fact a Persian *Revāyat* does not list them in the catalogue of *Bagān yašt nask* ...[...]... It is possible that these *Yašts* are derived from a different tradition and constitute a late attempt to expand hymns dedicated to the *Aməša Spəntas* (Yt. 2, plus Yt. 3 to *Ardwahišt* and Yt. 4 to *Hordād* immediatly after the *Ohrmazd yašt* (i.e., Yt.1).”⁶⁶

Tale affermazione è da rivedere alla luce dei recenti studi sulla natura del *Bagān yašt nask*; secondo König, il termine può indicare diversi testi:

“Zwei unterschiedliche Gebrauchsweisen von ‘*Bayān*’ sind nämlich bis heute in Verwendung: a) der Name des 21. Nask, b) der Name der *Yasna*-Abschnitte 19-21. Eine dritte Verwendungsweise wäre in Folge der oben genannten Forschung für möglich zu erachten: c) der Name einer

⁶³ Vedi capitolo dedicato alle formule di apertura e chiusura.

⁶⁴ Come dimostrato dalla Narten, la sequenza fissa con gli epiteti canonici si cristallizza solo a partire dai testi in avestico recente. Narten 1982 pp. 1-10.

⁶⁵ Assieme a ciascun *Aməša Spənta* vengono nominati uno o più esseri venerabili; si veda Raffaelli 2013.

⁶⁶ Panaino 2002b.

Hochamtszeremonie mit interkalierten *Yašts*.”⁶⁷ L’esclusione di certi inni potrebbe dunque avere motivazioni rituali e non cronologiche o geografiche. Le ricerche in tale direzione sono tutt’ora in corso; pertanto si tenga presente che la mancanza di alcuni *Yašt* nel *Baqān yašt nask* non deve per forza essere stata causata dalla seriorità degli inni in questione, né può essere interpretata a priori come segno di canonizzazione tarda del testo.

⁶⁷König 2012 p. 359.

Formule di apertura e chiusura

I paragrafi introduttivi dello *Haft Amahraspand Yašt* secondo Lommel⁶⁸ sono i capitoli 0-5. La tradizione degli studi considera come un inno vero e proprio solo la sezione compresa tra §6 e § 15. La suddivisione in capitoli degli *Yašt* privi di una strutturazione in *kardag* costituisce un intervento degli studiosi occidentali per facilitare l'analisi del testo.⁶⁹ Sulla base esclusivamente delle formule liturgiche (*nērang*) attestate nei manoscritti, l'inno può essere frazionato in tre unità: il nucleo centrale compreso nelle stanze 11-14, la parte che lo precede e, infine, la formula di chiusura, che riprende diversi capitoli dell'inno. L'unità centrale oltre a essere l'unica che non riprende citazioni di altri testi a noi noti, viene ripetuta ben sette volte e sembra, dunque, essere un'unità testuale autonoma. Per tale motivo nel presente lavoro l'analisi del testo è stata suddivisa in tre sezioni, nel rispetto delle tre differenti unità, mentre per facilitare l'orientamento all'interno del testo si continua a fare riferimento anche alla tradizionale suddivisione in capitoli.

Tutti gli inni avestici si aprono con una sequenza fissa, segnata come capitolo zero; tale formula è preceduta da un porzione di testo in *pazānd* e si chiude con la preghiera *ahuna vairiia* recitata in parte dallo *zōt* (Av. *zaotar-*) e in parte dal *raspiḡ*.⁷⁰ Come sottolineava già Schlerath,⁷¹ la struttura della sequenza di apertura è la medesima in tutti gli inni, ad eccezione di *Yt.2*; infatti, tale studioso divide la formula in *Abschnitt* A e B, anche se, a differenza dei restanti inni, il *Haftān Yašt* presenta solo la sezione A, la quale si compone nel modo seguente: *Yt. 1.0*⁷² → *Y. 50.11* → *Y. 11.17-18* (*Y 33.14*) → *Y. 11.19* (*Y 27.14*) → *Y. 1.23* → *Y. 1.3* → *Y. 1.23* → *Y. 1.3* → *Y. 1.23*; poi seguono sia l'invocazione allo *yazata-* al quale è dedicato ogni inno sia la sezione B, assente, però, in *Yt. 2*.

⁶⁸ Lommel 1927 p. 19.

⁶⁹ In alcuni casi, come, per esempio, *Yt. 12*, la suddivisione in *kardag* non è documentata in tutti i manoscritti; vedi Goldman 2012.

⁷⁰ Lommel 1927 pp. 8-12.

⁷¹ Schlerath 1968b p. 45.

⁷² *Yt. 1.0* = *Ny. 1.2* = *Y.0.14*.

Il Geldner nel paragrafo 0 riporta il testo in forma abbreviata, come documentato da alcuni manoscritti; ⁷³infatti, la formula introduttiva nell'edizione critica è segnata come segue:

xšnaoθra ahurahe mazdā ...

*staomī ašəm : ašəm vohū° (si bār°) : frauuarāne [...] frasastaiiāēca*⁷⁴

Così come in *Yt.* 1.0, anche nel caso dell'inno agli Aməša Spənta il destinatario dello *Yašt* viene invocato con una porzione di testo del corrispondente capitolo del *Sīh-rōzag*.⁷⁵ Nel caso di *Yt.* 2, tale sezione è molto estesa e occupa i capitoli 1-5, ma in questo frangente l'ampiezza del testo è giustificabile con il fatto che ogni Aməša Spənta, Ahura Mazdā compreso, viene chiamato singolarmente, come avviene nel *Sīh-rōzag*.

I primi cinque (1-5) paragrafi di *Yt.* 2 riprendono principalmente i primi sette capitoli del piccolo *Sīh-rōzag*, nei quali si celebrano i sette Aməša Spənta ed i diversi *Gāh*. I seguenti sette capitoli del grande *Sīh-rōzag* riprendono la stessa struttura e sono dedicati all'invocazione delle medesime entità venerate nel piccolo *Sīh-rōzag*, ma con una maggiore estensione. Come sottolinea Raffaelli, la differenza fra le due versioni del *Sīh-rōzag* risiede principalmente nella prolissità testuale, causata dalla maggiore presenza di attributi riferiti alle singole divinità. Infatti, le entità invocate in entrambe le versioni del *Sīh-rōzag* sono le medesime e seguono tutte l'ordine emeronimico.⁷⁶ I primi sette capitoli dedicati ad Ahura Mazdā e agli Aməša Spənta sono sì ispirati alla sequenza calendariale, ma, come nota anche la Narten, non è chiaro se tale elenco sia stato canonizzato nel contesto della creazione del calendario zoroastriano, oppure se i creatori del calendario abbiano voluto rispettare l'ordine consolidatosi precedentemente. La studiosa afferma che:

⁷³ Si veda, per esempio, JamaspAsa 1991 p. 43.

⁷⁴ Geldner indica di seguire qui il passo parallelo *Ny.* 1.10 per la parte compresa tra *frauuarāne* [...] *frasastaiiāēca*, anche se in realtà il cosiddetto Credo zoroastriano è contenuto nello *Yasna*. Si veda anche Narten 1985 pp. 41ss.

⁷⁵ Nel caso dell'inno ad *Ahura Mazdā* S 1.8.

⁷⁶ In realtà il *Sīh-rōzag* è formato da trentatré capitoli e non da trenta come ci si aspetterebbe. I tre capitoli in più sono dedicati ad Apəm Napāt, Haoma e Dahmā āfriti.

„die weitaus größere Wahrscheinlichkeit spricht aber für ‘literarische’ Herkunft, d.h. daß die Verfasser des jungavestisch-mazdayasnischen Kalenders in dem Bestreben, Ahura Mazdā zusammen mit einer Gruppe ihm zunächst stehender göttlicher Wesenheiten an den Anfang zu stellen, auf ein geeignetes Textstück zurückgriffen, das eine mit *ahura- mazdā-* beginnende Namenreihe enthielt, um damit den Monat zu eröffnen.“⁷⁷

Il *Sīh-rōzag* mostra numerosi passi in comune con lo *Yasna*, ma tali corrispondenze sono collocate principalmente nei capitoli che differiscono da *Yt.2*. Sia il *Haft Amahraspand Yašt* sia il *Sīh-rōzag* sono testi di produzione o almeno di canonizzazione recente; è possibile che entrambi i testi si siano formati nel medesimo contesto. Non si può né confermare, né negare la possibilità dell’esistenza di testi a noi non pervenuti, dai quali si sarebbe potuto attingere per la formazione della produzione testuale recenziore. È altresì possibile che tali testi, oggi andati perduti, non abbiano mai raggiunto la fase di una redazione scritta o addirittura canonizzata, ma che si tratti di materiale “popolare”,⁷⁸ riarrangiato ed inserito nella classe di testi ad uso “domestico”. Nel momento in cui questi stessi testi hanno trovato una loro collocazione all’interno dell’inno e dei *Sīh-rōzag*, sono stati uniformati e fissati in una versione ufficiale. Se ci si basasse semplicemente sulle inesattezze grammaticali presenti in entrambi i testi, non si potrebbe stabilire quale relazione cronologica sia intercorsa fra le due produzioni, né si riesce a priori ad escludere la loro eventuale contemporaneità. Il legame stretto fra *Sīh-rōzag*, soprattutto quello minore, e l’intera composizione innologica si rispecchia nei numerosi passi paralleli presenti nelle formule introduttive e conclusive degli inni. Infatti, l’apertura degli *Yašt* comprende la denominazione dell’entità titolare dell’inno e di eventuali *yazata-* ad essa collegati; in tale contesto si notano numerose porzioni di testo che corrispondono a quelle del piccolo *Sīh-rōzag*. L’elevato numero di passi paralleli sicuramente dimostra una certa affinità fra le due tipologie testuali, ma si tenga presente che le formule introduttive e conclusive degli inni vengono canonizzate solo in un secondo momento e sono, dunque, posteriori

⁷⁷ Narten 1982 pp. 25 s.

⁷⁸ Per “popolare” in questo contesto non si intendono testi di tipo folclorico, ma semplicemente recitazioni più o meno diffuse, che hanno trovato una loro canonizzazione solo in forma parziale come parte di testi più ampi.

al corpo centrale degli *Yašt*. Parrebbe lecito domandarsi in quale misura la struttura della formula liturgica di apertura di questo inno preceda o eventualmente dipenda dal *Sīh-rōzag*, anche se la seconda ipotesi richiederebbe un'analisi di stratigrafia testuale e compositiva che fuoriesce dai limiti del presente studio.

Diversamente dalla formula di apertura, la sezione conclusiva, che corrisponde alla stanza 15, si presenta in linea con le chiusure dei restanti inni compresa anche una parte in *pazānd*.

Testo Avestico e Traduzione Italiana

2.0. (pa nam i yazdaq hōrmezd i x'adāe i aβazūnī gurz x'arahe aβazāiiāt haft aməšāspənd bē rasāt əž hamā gunāh patit pašəmənōm əž haravistīn dušmat dužuxt dužvarəšt mən pa gəθī minīt vaem guft vaem kard vaem jast vaem bun būt əstət əž q gunāhihā manišnī gaβəšnī kunišnī tanī ruuqni gəθī mainiiqni ōxš aβāxš pašəm q pa sə gaβəšnī pa patit hōm)

xšnaoθra ahurahe mazdā
tarōidīti aṅrahe mainiiūš
haiθiiāuuarštəm hiiāt vasnā fərašōtəməm
fərastuiē
humatōibiiascā hūxtōibiiascā huuarštōibiiascā
maθβōibiiascā vaxəδβōibiiascā varštuuōibiiascā
aibigairiiā daiθē vīspā
humatācā hūxtācā huuarštācā
paitiriciā daiθē vīspā
dušmatācā dužuxtācā dužuuarštācā
fərā vē rāhī aməšā spəntā
yasnəmcā vahməmcā
fərā manaṅhā fərā vacaṅhā
fərā šīiaoθanā fərā aṅh'iiā
fərā tanuuascīt x'axīiā uštanəm

staomī ašəm

ašəm vohū vahištəm astī uštā astī uštā ahmāi hiiāt ašāi vahištāi ašəm
ašəm vohū vahištəm astī uštā astī uštā ahmāi hiiāt ašāi vahištāi ašəm
ašəm vohū vahištəm astī uštā astī uštā ahmāi hiiāt ašāi vahištāi ašəm

frauuarāne mazdaiiasnō zaraθuštriš vīdaēuuō ahura.ṭkaēšō

hāuuānē ašaone ašahe raθβe
yasnāica vahmāica xšnaoθrāica frasastaiiaēca
sāuuāṅhē vīsiāica ašaone ašahe raθβe
yasnāica vahmāica xšnaoθrāica frasastaiiaēca

raθβam aiiaranamca asniiianamca
māhiianamca yāiriianamca sarəḍanamca
yasnāica vahmāica xṣṇaoθrāica frasastaiiaēca

2.0.

Per la soddisfazione di Ahura Mazdā con sprezzo di Anra Mainiiu[per promuovere] il compimento di ciò che secondo il suo volere è eccellente.

Io proclamo con la preghiera attraverso i pensieri ben pensati, le parole ben dette e le azioni ben fatte e attraverso i pensieri da ben pensare, le parole da ben dire e atti da ben fare.

Io rendo tutti i pensieri ben pensati, le parole ben dette e le azioni ben fatte, degne di preghiera.

Io rendo tutti i pensieri mal pensati, le parole mal dette e le azioni mal fatte, da abbandonare.

Io vi ho offerto, oh Aməša Spənta, il sacrificio e la celebrazione.

Io vi ho offerto [tutto ciò] con il pensiero, con la parola, con l'azione e con l'essere, la vitalità del mio proprio corpo.

Preghiere: *staomī ašəm* e tre *ašəm vohū*

Io mi proclamo mazdeo, seguace di Zaraθuštra, nemico dei *daēuuā-*, e possessore dell'insegnamento ahurico.

Per il tempo di *Hāuuāni-*, pio *ratu-* di Aša.

Per il sacrificio, la celebrazione, la soddisfazione e la glorificazione.

Per *Sāuuāṅhi-*, pio *ratu-* del villaggio.

Per il sacrificio, la celebrazione, la soddisfazione e la glorificazione dei *ratu-* delle ore dei giorni, dei mesi, delle stagioni e degli anni.

2.1.

ahurahe⁷⁹ mazdā
raēuuatō x^varənaŋ^vhatō⁸⁰
aməšaŋam spəntanəm
vaŋhauue⁸¹ manəŋhe⁸²
āxštōiš⁸³ ham.vaiŋtiiā⁸⁴ taraδātō⁸⁵
aniiāiš dāmaŋ āsnahe
xraθβō⁸⁶ mazdaδātahe
gaošō.srūtahe
xraθβō mazdaδātahe

⁷⁹ Numerosi manoscritti come **P13.** e **K19.** elencano gli Aməša Spənta iniziando con *ahurahe*.

⁸⁰ Geldner: *x^varənaŋuhātō*; *x^varənaŋhatō* **Jm4. Pt1. E1. P13. L18.11**; *°ŋhutō* **F1. Mb1.**

⁸¹ **K38. Jm4**; *vaŋhuue* **F1. Pt1. E1. P13. K19. L18.11. O3.**

⁸² *manāŋhe* **Jm4.**

⁸³ **K38.12. Jm4. F1. E1. L11**; *āxštōiš* **Pt1. P13. L18. K19.Mb1. O3.**

⁸⁴ *həm* **K36.38**; *ham* **Jm4**; *vaŋtiiā* **F1. Mb1**; *vanantaiiā* **P13.**

⁸⁵ Diversamente da Geldner che legge *tarəδātō*. **K36**; *taraδātō* **K38. L11**; *taradātō* **Jm4. F1. Pt1. E1. L18. Mb1. O3.**

⁸⁶ **P13. L11. Jm4. K19**; *xratuuō* **F1. Mb1**; *xratauuō* **Pt1. E1. L18.**

2.1. Di Ahura Mazdā,
suntuoso e dotato di *x^varənah*,
degli Aməša Spənta,
a Vohu Manah,
della pace vittoriosa
superiore alle altre creature,
della saggezza creata da Ahura Mazdā,
della saggezza compresa
creata da Ahura Mazdā.

2.2

aṣahe vahištahe sraēštahe
airriamanō išiehe⁸⁷ sūrahe mazdaδātahe
saokaiiā vaṅhuiiā vouru.dōiθraiiā
mazdaδātaiiā aṣaoniiā
xšaθrahe vairiehe aiiōxṣustahe⁸⁸
marəždikāi⁸⁹ θrāiiō.driyaouue⁹⁰

⁸⁷ **K36**; išiehe **Jm4**; aṣiiahe **F1. E1. Pt1. L18. K38**.

⁸⁸ **K38**; aiiioxṣuštahe **Jm4**; aiiioxṣaštahe **L18. O3**; yaoxṣastahe **F1. L11**.

⁸⁹ **K36**; mərəždikāi **K38**; marəždakāi **F1. Pt1. L18**; mərəždakāi **O3**; mərəždikāi **Jm4**.

⁹⁰ **K36**; darəyōuue **K38**; darəgauue **Jm4**; dariguuahe **K12**; drəguuahe **P13. K19**;
darəyuuahe **Pt1. L18. O3**; darəguuahe **L11**.

2.2 di Aša Vahišta, il più bello
di Airiïaman išiia, possente, creato da Ahura Mazdā
di Saokā, buona, che guarda lontano,
creata da Ahura Mazdā, devota ad Aša
di Xšaθra Vairiia; del metallo;
alla pietà che protegge il povero;

2.3.

spəntaiiā vaŋhuiiā ārmatōiš
rātaiiā vaŋhuiiā vouru.dōiθraiiā
mazdaδātaiiā ašaoniiā
hauruuatātō raθβō
yāiriiaiī⁹¹ hušitōiš sarədaēibiiō ašahe ratubiiō
aməratātō⁹² raθβō
fšaonibiia⁹³ vaθβābiia⁹⁴ aspanibiia⁹⁵ yaonibiia⁹⁶
gaokərənahe⁹⁷ sūrahe mazdaδātahe

⁹¹ **K36; yāiriī F1. Pt1. E1. P13. L18.**

⁹² **K36.38. Ml2; aməratātō Jm4. F1. Pt1. P13. L18.11. K19.**

⁹³ **K36.38. Jm4; fšnibiia Pt1. P13. L18. K19. O3; fšaōnebiia F1; fšōnaeibiia J10; fšaonebiiō Mb1 (sec. m.)**

⁹⁴ **K36.38. Jm4; vaθβānibiia F1. Pt1. E1. P13. K19. Mb1; vaθβā.naibiia L18; vaθβāne.biia L11.**

⁹⁵ **Jm4. F1. Pt1. P13. K19. Mb1. O3; aspinibiia K36.38; aspanubiia L18; aspanebiia L11; spinaebiia K12.**

⁹⁶ **K36. Jm4; yāunibiia K38; yauuanibiia F1. Pt1. L18. Mb1. O3; yauuanabiia E1; yauuanebiia L11; yuuanibiia P13. K19; yauuanābiia K12.**

⁹⁷ **F1. Pt1. P13. L18; gaokarānahe Jm4.**

2.3 della buona Spəntā Ārmaiti;
di Rātā, buona, che guarda lontano,
creata da Ahura Mazdā, devota ad Aša
del *ratu* Hauruuatāt,
all'annuale Hušiti, ai *ratu* dell'anno, di Aša
del *ratu* Aməretāt;
dei greggi pingui, del pascolo
a Gaokərəna, forte, creato da Ahura Mazdā;

2.4.

(*gāh i hāβan.*)

miθrahe vouru.gaoiaotōiś⁹⁸

rāmanasca x^vāstrahe⁹⁹

(*gāh i rapiθβin.*)

aśahe vahištahe

āθrasca ahurahe mazdā¹⁰⁰

(*gāh i uzīrin.*)

bərəzatō ahurahe

nafəδrō aṗam apasca mazdaδātaiiā¹⁰¹

⁹⁸ **Pt1. L18. P13. K12.19** in questo punto aggiungono le seguenti parole: *hazaəra.gaośahe baēuuarə.caśmanō aoxtonāmanō yazatahe* mancanti negli altri manoscritti.

⁹⁹ **K36. 38. Pt1;** *śaθrahe* **F1.**

¹⁰⁰ **Pt1. E1. P13. L18.** aggiungono *puθra*, **M25** *puθrahe*; in **Jm4. F1. L11. Mb1. M12** la parola manca.

¹⁰¹ **L18.** aggiunge sec. m. *aśaoniā.*

2.4 (*gāh i hāβan.*)

a Miθra dagli ampi pascoli
e a Rāman dai buoni pascoli

(*gāh i rapitβin.*)

ad Aša Vahišta e al fuoco, (figlio) di Ahura Mazdā;

(*gāh i uzīrin.*)

All'alto signore Aṣam Napāt e alle acque create da Ahura Mazdā;

2.5

(*gāh i aiβisrūθrām.*)

ašāunam¹⁰² frauuašinam γənaṇamca¹⁰³

vīrō.vəθβanam yāiriiiāśca¹⁰⁴

hušitōiš amaheca hutāštahe

huraodahe vərəθraynaheca¹⁰⁵

ahuraδātahe vanaiṇtiiāśca

uparatātō

(*gāh i ušahin.*)

sraošahe ašiiēhe ašiuuatō¹⁰⁶

vərəθrājanō frādaṭ.gaēθahe

rašnaoš razištahe arštātasca

frādaṭ.gaēθaiiā varədaṭ.gaēθaiiā¹⁰⁷

xšnaoθra¹⁰⁸ yasnāica vahmāica xšnaoθrāica frasastaiiāēca

yaθā ahū vairiiō zaotā frā mē mrūtē aθā ratuš ašāṭcīṭ haca frā ašauua vīḍuuā

mraotū

¹⁰² **F1. Pt1. E1. P13. K19. L18.11. J10. Mb1. O3;** *ašāonam Jm4.*

¹⁰³ **Jm4;** *γənānāmca F1. Pt1. P13. K19. L18.11;* *γnānāmca Mb1.*

¹⁰⁴ **Jm4;** *yāiriiiāśca F1. Pt1. P13. L18. Mb1.*

¹⁰⁵ **Jm4. Pt1. P13. L18.11. K19;** *ca deest K36. F1. Mb1.*

¹⁰⁶ **Jm4;** *ašāuuatō F1. Pt1. E1. L11. Mb1.*

¹⁰⁷ **Jm4. K12;** *vərədaṭ F1. Pt1. E1. P13. L18. K19. Mb1. O3.*

¹⁰⁸ *Cfr. Yt. 1.0.*

2.5 (*gāh i aiβisrūθrəm.*)

Alle frauuāši del (l'uomo) giusto e della donna con molti figli eroi e all'annuale Hušiti; alla forza ben fatta di bell'aspetto e a Vərəθrayna creato da Ahura Mazdā e al vittorioso Uparatāt;

(*gāh i ušahin.*)

a Sraoša devoto ad Aša, dotato di Aša,
vittorioso, che causa la prosperità del creato,
a Rašnu e Arštāt, che causa la prosperità del creato,
che aumenta il creato.

2.6.

ahurəm mazdāṃ raēuuantəm x^varənaṃ^vhaṇtəm¹⁰⁹ yazamaide
aməṣā spəṇtā huxṣaθrā huδāṅhō yazamaide
vohu¹¹⁰ manō aməṣəm spəṇtəm yazamaide
āxštīm ḥəm.vaiṇtīm yazamaide
taraδātəm¹¹¹ aniiāiš dāmaṇ āsnəm xratūm mazdaδātəm yazamaide
gaoṣō.srūtəm xratūm mazdaδātəm yazamaide

¹⁰⁹ **Jm4**; °*ahuntəm* **E1**; °*ahauuantəm* **L11**; °*ahaṇtəm* **F1. Pt1. P13. L18**.

¹¹⁰ *Vōhū* **Jm4. F1. Pt1. E1. P13. L18. Mb1**.

¹¹¹ Diversamente da Geldner, il quale legge *taraδātəm* (cfr. Kellens 1974 pp. 259ss). *taraδātəm* **Jm4. F1. Pt1. E1. P13. L18. O3**; *taraδātəm* **L11**; *taraδātō* **K12**.

2.6 Veneriamo Ahura Mazdā, sontuoso e dotato di *x^varənah*,
veneriamo gli Aməša Spənta ben governanti, benefici,
veneriamo Vohu Manah l'Aməša Spənta,
veneriamo la pace vittoriosa, superiore alle altre creature;
veneriamo la saggezza creata da Ahura Mazdā;
veneriamo la saggezza acquisita creata da Ahura Mazdā

2.7.

ašəm vahištəm sraēštəm aməšəm spəntəm yazamaide

airiamanəm ištīm¹¹² yazamaide

sūrəm mazdaδātəm yazamaide

saokəm varj^vhīm vouru.dōiθrəm

mazdaδātəm ašaonīm yazamaide

xšaθrəm vairīm aməšəm spəntəm yazamaide

aiiōxšustəm¹¹³ yazamaide

marəždikəm¹¹⁴ θrāiiō.driyūm¹¹⁵ yazamaide

¹¹² **K36; aštīm F1. Pt1. E1. P13. L18.11.**

¹¹³ **K36; aiiō.xšustəm Jm4; aiiioxšastīm E1; aiiioxšaštīm Pt1. P13. L18. O3; yaoxšastīm F1. Mb1. L11.**

¹¹⁴ **K36; mirəždikəm Jm4.**

¹¹⁵ **K36; drigūm Jm4; drəyūm P13. K19; darəyūm Pt1. E1. L18; darəgūm L11; darəyəm O3.**

2.7 Veneriamo l'Aməṣa Spənta Aša Vahišta, il più bello;

veneriamo Airiāman īšiiā

veneriamo (lui), forte, creato da Ahura Mazdā;

veneriamo Saokā, buona, che guarda lontano, creata da Ahura Mazdā, devota ad Aša.

veneriamo l'Aməṣa Spənta Xšaθra Vairiia; veneriamo il metallo fuso; la pietà che protegge il povero;

2.8.

spəntəm vaŋ^vhīm ārmaitīm yazamaide
rātəm vaŋ^vhīm¹¹⁶ vouru.dōiθrəm mazdaδātəm ašəonīm yazamaide
hauruuatātəm aməšəm spəntəm yazamaide
yāiriiəm¹¹⁷ hušitīm yazamaide
sarəða ašəuuana ašəhe ratauuō yazamaide
aməratātətəm¹¹⁸ aməšəm spəntəm yazamaide
fšəonīm¹¹⁹ vəθβəm yazamaide
aspanāca¹²⁰ yeuuīnō¹²¹ yazamaide
gaokərenəm sūrəm mazdaδātəm yazamaide

¹¹⁶ **F1** inserisce (y)airim e (huš)itim.

¹¹⁷ **F1** āirim e la y- è posta alla fine della stringa.

¹¹⁸ **K36**; aməratātətəm **Jm4**; aməratātəm **F1. Pt1. E1. P13. L18.11. Mb1.** e **K36.** nella ripetizione.

¹¹⁹ Così in tutti i manoscritti eccetto **J10**: fšūna vəθβa.

¹²⁰ **F1. Pt1. E1. P13. K19. L18.11. O3. M4**; aspināca **K36. Jm4**; aspnāca **Mb1**; aspanqca **J10**; spənāca **K12; K36** nella ripetizione aspnāca.

¹²¹ **Jm4**; yauuīnō **Pt1. E1. P13. K19** (sec.m.); yiuuīnō **K36**; yauuanō **F1. Mb1. O3. J10. M4. L18.11. K19** (pr. m.); yauuana **K12. M25.**

2.8 Veneriamo la buona Spəntā Ārmaiti;
veneriamo la buona Rātā che guarda lontano, creata da Ahura Mazdā, devota
ad Aša.
veneriamo l'Aməša Spənta Hauruuatāt
veneriamo l'annuale Hušiti;
veneriamo i ratu dell'anno devoti ad Aša, di Aša
veneriamo l'Aməša Spənta Aməretāt
veneriamo il pingue gregge,
veneriamo il pascolo
veneriamo Gaokərəna, forte, creato da Ahura Mazdā.

2.9.

(*gāh i hāβan.*)

miθrəm vouru.gaoiiaoitīm¹²² yazamaide

rāma x^vāstrəm yazamaide

(*gāh i rapīθβin.*)

ašəm vahištəm ātrəmca¹²³

ahurahe mazdā puθrəm yazamaide

(*gāh i uzīrin.*)

bərəzañtəm ahurəm xšaθrīm

xšaētəm apəm napātəm¹²⁴

auruuat.aspəm yazamaide

apəmca mazdaδātəm

ašaonīm yazamaide

¹²² **Pt1. P13. L18.** aggiungono qui le parole: *hazaəra.gaošəm baēuuarə.cašmanəm aoxtō.nāmanəm yazatəm* non presenti in **Jm4. F1. Mb1. L11. K12.**

¹²³ **Jm4;** *ātaramca* **F1. Pt1. E1. P13. K19. L18.11. Mb1.**

¹²⁴ **Jm4;** *nīpātəm* **F1. Pt1. E1. P13. L18.11. O3.**

2.9 (*gāh i hāβan.*)

Veneriamo Miθra dagli ampi pascoli

Veneriamo Rāman dai buoni pascoli

(*gāh i rapiθβin.*)

Veneriamo Aṣa Vahišta e il fuoco, figlio di Ahura Mazdā

(*gāh i uzīrin.*)

Veneriamo Apam Napāt, signore

alto, potente e splendente,

dotato di cavalli veloci

Veneriamo l'acqua creata da Ahura Mazdā.

2.10.

(*gāh i aiβisrūrām.*)

ašāunam¹²⁵ vaṅ^vhīš sūrā
spəntā frauuašaiō yazamaide
γənāasca vīrō.vəθβā yazamaide
yāiriiamca hušitīm yazamaide
aməmca hutaštəm¹²⁶ huraodəm yazamaide
vərəθraγnəmca¹²⁷ ahuraδātəm yazamaide
vanaiṅtīmca uparatātəm¹²⁸ yazamaide

(*gāh i ušahin.*)

sraošəm ašīm huraodəm
vərəθrājanəm frādaṭ.gaēθəm
ašauuanəm ašahe ratūm yazamaide
rašnūm razištəm yazamaide
arštātəmca frādaṭ.gaēθəm
varədaṭ.gaēθəm¹²⁹ yazamaide

¹²⁵ **F1. Pt1. E1. P13. L18.11. J10. K12.19. Mb1. O3;** *ašaonəm Jm4.*

¹²⁶ **Jm4;** *hutastəm F1. Pt1. E1. L18.11; hutastīm P13. K19; hutāštəm K36. J10;*
hutāštəm K12.

¹²⁷ **Jm4. F1. Mb1.** *ca deest Pt1. E1. P13. L18.11. J10. K12.*

¹²⁸ **Jm4.** *upairitātəm F1. L11. upari° Pt1.*

¹²⁹ **Pt1. E1. P13. L11. vərədaṭ F1. L18. Mb1.**

(gāh i aiβisrūθrəm.)

Veneriamo le frauuaši
del(l'uomo) giusto e
veneriamo la donna con molti figli eroi,
veneriamo l'annuale Hušiti,
veneriamo la forza benefatta di bell'aspetto,
e veneriamo Vərəθrayna creato da Ahura Mazdā
e veneriamo il vittorioso Uparatāt.

(gāh i ušahin.)

Veneriamo Sraoša devoto ad Aša, dotato di Aša,
vittorioso, che causa la prosperità del creato,
veneriamo il giusto Rašnu e Arštāt, che causa la prosperità del creato,
che aumenta il creato.

2.11.

yātu.zī¹³⁰ zaraθuštra¹³¹ vanat
daēuuō mašiiō kō¹³² nmānahe¹³³
bāḍa¹³⁴ spitama zaraθuštra
vīspa¹³⁵ drušš janāiti¹³⁶
vīspa¹³⁷ drušš nāšāiti
yaθa hō nō¹³⁸ aētaēšqm¹³⁹ vacam

¹³⁰ **Jm4. F1. Mb1. L18;** *yātuzī* **Pt1. P13. K12.19. L11;** *yā.tu* **E1. O3;** *yā.tō* **J10.**

¹³¹ **Jm4. F1. Pt1. E1. L18.11;** °*trō* **P13. K19.**

¹³² **Jm4. F1. J10. K12. M4.6.25. Ml2;** *kōi* **Pt1. E1. P13. K19. L18.11. O3;** *kō.Mb1.*

¹³³ **F1. Pt1. E1. P13. L18.11;** *namāne* **M25. K12.**

¹³⁴ **E1. P13. K19;** *bāṭa* **Pt1;** *bāṭ* **F1. L18. Mb1.**

¹³⁵ **F1. Pt1. E1. P13. L18.11. Jm4.** (sec.m.). **Mb1;** *vīspe* **M.25. K12.**

¹³⁶ **F1. jānāiti** **Pt1. E1. P13. K19. L18.11. Mb1. M6. Jm4** (sec. m.); *zānāiti* **J10;** *zānāite* **K12.**

¹³⁷ Vedi nota 102.

¹³⁸ **F1. Jm4.** (sec.m.). **M4.6;** *huuanō* **M25. K12;** *haonō.aiti* **P13. L18. J10;** *haonō.aitē* **Pt1. O3;**
honō.aitē.šqm **E1;** *haonaoiti* **L11;** *haonōiti* **Mb1. K19.**

¹³⁹ **F1. Jm4.** (sec. m.). **K12. M4.6;** *aešqm* **P13. K19;** *ašqm* **Pt1. L18. O3;** *ašāum* **Mb1. L11.**

2.11 Che lo Yātu venga sopraffatto, oh Zaraθuštra!

Che esso sia *daēuua* o umano, per davvero!

Chi è colui nella dimora del quale, oh Spitama Zaraθuštra, ogni *druj* è distrutta, ogni *druj* perisce, quando (pronuncia) queste parole?

2.12.

aoi.tē¹⁴⁰ aoi tanuuō daḍāiti
 aoi.tē aoi¹⁴¹ aḍaurunəm¹⁴²
 janāiti¹⁴³ aḍaurunəm¹⁴⁴ yaḡa raḡaēštārəm
 vīspa.nō¹⁴⁵ asruštāe¹⁴⁶ nāšātanəm¹⁴⁷
 aojaḡha¹⁴⁸ yō¹⁴⁹ hīm daste¹⁵⁰ dārənəm¹⁵¹
 yōi¹⁵² hapta aməššā¹⁵³ spəḡta¹⁵⁴

¹⁴⁰ **F1. M6; aoiṭē Pt1. L18** (sec. m.). **O3; aoni.tə Jm4; niti J10; auuaitē P13. K19; auuaiti Mb1. L11; auuaēiti E1** (questo e i seguenti: sec. m. in marg.); *yōti.yauua tanəm K12. yauuaiti.yauuatənəm M25.*

¹⁴¹ **F1. Mb1; aoiṭē aoni Jm4;** il secondo *aoi* deest **Pt1. P13. L18.11. K19. O3; aoiṭē O3; aoiṭi L11. P13. K19.**

¹⁴² **F1. Jm4; aḡa.urunəm Mb1. M6; aḡuranəm E1. Pt1. P13. L18.11; K12** al posto della ripetizione ha *aḡurunō*; **K19** dopo il primo *aḡaurunəm* inserisce la parola *dayāiti*.

¹⁴³ **F1. Mb1. M4.6; zanāiti Jm4** (sec. m.); *jānāiti Pt1. P13. K19. O3. L11; jānāitē L18; zānāiti J10. K12;* in **Jm4** questa e la parole successiva sono mancanti pr. m.

¹⁴⁴ Vedi nota 3.

¹⁴⁵ **Jm4. F1. Mb1. M4.6. J10. Ml2; vīspanō Pt1. P13. L18.11. O3; vīspenō M25. K12.**

¹⁴⁶ *asrustāe K19; asuruštāe Jm4; asaruštāe Pt1; asruštē F1; asaruštīm K12; asrušta J10; ašahe rastē L11; Mb1* difettoso.

¹⁴⁷ **Jm4. Pt1. P13. K19. L18. O3; nāsāitanəm E1. M4. J10. L11; nāsāitinəm K12; nāēštanəm F1. M6.**

¹⁴⁸ **Jm4. F1. Pt1. P13. L18.11. O3; uzaḡha E1; aojaḡhe K12; Pt1. P13. L18. K19** presentano una marcata punteggiatura dopo questo termine, forse perché la cadenza è come quella presente in paragrafo 14.

¹⁴⁹ **Jm4. F1. Pt1.** (sec. m.). **J10. L11. M4.6.25** inseriscono *hō* assente in **P13. L18; yō hōīm K12.**

¹⁵⁰ **F1. Mb1. M6; dasti E1. K19; dasta P13. M4. L11; dašta Jm4. Pt1. L18.**

¹⁵¹ **E1. P13. L18.11. J10. Mb1. O3; dārənəm Pt1. K12.19. M4; karəm Jm4** (sec. m., assente nell'originale). **F1. M6; K12. M4.21. Ml2** aggiungono qui: *yō hō īm dašti kəhərpəm* (*karənəm M4. Ml2*), **Jm4** (sec. m.) *yōihīm daštārəna*, parole assenti nelle restanti versioni.

¹⁵² **F1. Pt1. E1. P13. J10. L18.11. Jm4** (sec. m.) **Mb1. Ml2; yō O3. M4.25. K12.19.**

¹⁵³ **F1. Jm4. M6; aməššəpəḡta Pt1. P13. K19.12. L18.11. Mb1. O3.**

¹⁵⁴ **F1. Jm4. M6.**

huxšaθra¹⁵⁵ huδāñhō hamarəθanəmciṭ¹⁵⁶
daēnəm māzdaiiasnīm aspō.kəhrpəm¹⁵⁷
āpəm mazdaδātəm aṣaonīm yazamaide

¹⁵⁵ **Jm4. Mb1. L11**; *huxšaθrā* **F1. Pt1. E1. P13. L18. K12.19**.

¹⁵⁶ **F1**; °cīṭ **Mb1. M4. J10. L11**; *hamarəθanəmciṭ* **K12**; *humərəθanəmciṭ* **Jm4**;
hunarəθanəm.cīṭ **E1. Pt1. P13. K19. L18. O3**.

¹⁵⁷ **Jm4. Mb1. F1. Pt1** (qui q è stato corretto sec. m. con ə). **P13. K19** (sec. m.).
L18.11. O3. M6; *kihīrpəm* **E1. J10**; *kəhrpəm* **K19** (pr. m.). **M12**.

2.12 Egli agisce contro te contro il corpo
contro te contro l'*aθarvan*
egli distrugge l'*aθarvan* come il guerriero,
(distrugge) tutti noi

Noi veneriamo coloro che sono dal potere efficace e benevoli che sono i sette Aməša Spənta. La *daēnā* mazdaica che si presenta sotto forma di cavallo, (nemica) degli oppositori, (ovvero) l'acqua devota ad Aša, creata da Ahura Mazdā.

2.13

ātarə.vitarə.maibiiā¹⁵⁸

vitarə.maibiiā¹⁵⁹ vīmraoṭ zaraṭuštra¹⁶⁰

ātarə.vitarə.maibiiasciṭ¹⁶¹

vitarə.maibiiasciṭ vīmraoṭ zaraṭuštra

yaṭ vaṅhēuš manaṅhō

yaṭ aiṭiiejaṅhəm¹⁶² vacam

fraspāuarəš¹⁶³ frāca¹⁶⁴

framərəṭḃaca¹⁶⁵ frajaṭḃaca

¹⁵⁸ vitarə **Jm4. F1. E1. M6. L18** (sec. m.); vaitarə **Pt1. P13. K19. O3**; vatarə **Mb1. J10. M25. L18**. (pr. m.). **11. K12**; maibiiā **F1. P13. Mb1. L11**; maeibiiā **E1. L18**; maeibiiā **Jm4**; maeibiiā **Pt1. J10; K19** inserisce anche ātrə e ha alla seconda menzione maibiiasciṭ.

¹⁵⁹ vitarə **E1.O3. L18** (pr. m.); vītarə **J10**; vatarə **Pt1. P13**; per i restanti vedi nota 1.

¹⁶⁰ Tutti i manoscritti a parte **J10** zaraṭuštrō; così anche **P13**, ma poi corretto in °tra.

¹⁶¹ vitarə **F1. Pt1. P13. Jm4**; vatarə **L18.11. E1. Mb1. O3. J10**; maibiiasciṭ **F1. Mb1. L11**; °ciṭ **K12.19**; maeibiiasciṭ **Jm4. Pt1. P13. O3. L18**.

¹⁶² aiṭiie.jaṅhəm **F1. M6**; aiṭae. jaṅhəm **Jm4**; haēṭiie.jaṅhəm **E1**; haiṭiiaei.j° **L18**; haēṭiiaei.j° **Pt1. P13. K19. O3**; haiṭiiezayṅhe **K12**; haiṭiia.zayṅhe **J10**; haēṭiia.zayṅhe **L11**.

¹⁶³ **Jm4. E1. L18.11. Mb1**; fraspāvarəš **F1. M6**; fraspāuarəš **Pt1. O3**; fraspāuarica **K12**; deest. **M4**.

¹⁶⁴ **Jm4. Pt1. E1. P13. L18.11. Mb1**; fraca **F1. M6**.

¹⁶⁵ **Pt1. E1. P13. K19. L18.11**; framərəṭḃaca **Mb1**; framiṭḃaca **Jm4. F1**; framaṭḃaca **M6**.

13. L'oppositore che supera (pronuncia) con me,
superando pronuncia con me "oh Zaraθuštra!"
L'oppositore che supera (pronuncia) con me,
superando pronuncia con me "oh Zaraθuštra!"
Rigettando (il male), sceglierai ciò che è del Buon Pensiero,
ciò che è delle parole inoffensive e non (sceglierai)
ciò che è morituro e che è da distruggersi.

2.14.

satauuata¹⁶⁶ sat̄.vita¹⁶⁷
utauuata¹⁶⁸ ut̄.vita¹⁶⁹
uta uta¹⁷⁰ apa.bar̄nuta¹⁷¹
yaθa bast̄m frauuaśin̄am¹⁷² daēn̄am
māzdaiiasn̄im nāšātan̄am¹⁷³ aojaṅha¹⁷⁴

aš̄əm vohū

Ripeti stanze 11-14.

¹⁶⁶ **Jm4. E1. L18. Mb1. O3; satuuata Pt1. P13; stauuata L11; stauuaiti M4; vata vata F1. M6.**

¹⁶⁷ **Pt1. E1. O3; sat̄.vata L18.11. Mb1; sata.vita F1. M6; satavita Jm4; st̄.vata P13. K19; sata.vata K12.**

¹⁶⁸ **P13. L18.11. Mb1. O3; uta.uuata Pt1. E1; uta.vata F1. M6.**

¹⁶⁹ **Pt1. E1; ut̄.vata Mb1. L18.11; ut̄.uuata P13. K19; uta.vata F1. M6; utavita Jm4.**

¹⁷⁰ **Jm4. F1. M6; deest Pt1. P13. L18.11.**

¹⁷¹ **apa Jm4. F1. Pt1. E1. P13. O3; upa Mb1. J10. M4; bar̄nuta Pt1 (sec. m. “n” è stato cancellato); bar̄.nuta Mb1; bar.nuta P13. K19. L18. O3; baranuta Jm4. F1. M6; bar̄nata E1. J10. L11; bar̄naiti K12; bar̄ṅti M4.**

¹⁷² Geldner: **frauuaśn̄am E1. L18.11. Mb1. K12.19; frauuaśan̄am Pt1. P13. O3; frauuaśin̄am Jm4. F1. M6.**

¹⁷³ **F1. Pt1. E1. P13. L18. O3; nāšātan̄am Jm4. Mb1. L11; nāšāitan̄am J10.**

¹⁷⁴ **F1. Pt1. P13. K19. L18.11. Mb1; aojaṅhe M25. K12; mazaiiaṅha Jm4 (così anche nella ripetizione).**

14. Cento venti cento volte

2.15.

ašəm vohū (sette volte)

*(hōrməzd i aβazūnī mardum mardum sardagq ham bā yašt i vahq vaēm vahə
dīn i mazdaiiasnq āgāhī āstuuqnī nākī rasqnāt duḡ bāt)*

yaθā ahū vairiiō (due volte)

yasnəmca [vahməmca aojasca zauuarəca] āfrīnāmi (= Ny. 1.17)

ahurahe mazdā raēuuatō x^varənaḡ^vhatō ...varədaḡ.gaēθaiiā (= Yt. 2.1-5)

ašəm vohū

ahmāi raēšca (= Ny. 1.18/ Y. 68.11)

hazaḡrəm (Y. 72.9)

ašəm vohū

Commento e analisi delle stanze 0-10

L'apparato introduttivo, nella sua forma scritta, come già precedentemente notato, è molto esteso rispetto non solo al nucleo centrale dell'inno, ma anche rispetto alle formule di apertura degli altri inni avestici. L'intera formula di apertura è composta da porzioni testuali riprese da diverse fonti del *corpus* avestico, soprattutto dallo *Yasna*.¹⁷⁵ Nonostante l'inno si apra con la sequenza che accomuna tutte le formule introduttive degli *Yašt*, essa si distingue nella seconda parte dell'introduzione, come già aveva notato Schlerath,¹⁷⁶ e come si vedrà nell'analisi dettagliata del testo.

La stanza 0 si apre con la consueta formula degli inni avestici e che si compone di vari passi mutuati dallo *Yasna*:

xšnaoθra ahurahe mazdā tarōidīti agrahe mainiiūš = Y 0.14¹⁷⁷

haiθiāuuarštqm hiiat vasnā fārašōtām = Y 50.11 (e 0.14)

Come notava Bartholomae (1904 col. 556 s.), il termine *xšnaoθra* oltre a significare “Zufriedenstellung, Befriedigung”, viene anche usato come nome proprio della preghiera riportata sopra. Si tratta di una formula molto ricorrente nell'innologia avestica dal momento che tale preghiera viene recitata in apertura di ogni singolo inno. Oltre alla traduzione “Zufriedenstellung” e quindi “soddisfazione”, *xšnaoθra-* può anche essere interpretato come “Stärkung”, ossia “rafforzamento, rinvigoratione”, come proposto da Humbach.¹⁷⁸ Il sostantivo *tarōidītay-* (secondo Bartholomae) è

¹⁷⁵Non è chiaro se il compilatore del testo abbia attinto direttamente allo *Yasna* oppure se si fosse servito del *Sīh-rōzag* che riprende porzioni dello *Yasna*.

¹⁷⁶Schlerath 1968b p. 45.

¹⁷⁷Lommel (1927) non menziona Y 0.14, ma indica come passo parallelo soltanto Y 50.11, che però non comprende la parte inserita tra *xšnaoθra* [...] *mainiiūš*. La sequenza intera è presente anche in Ny 1.2.

¹⁷⁸Vedi Humbach 1957 p.11: “ *xšnūta-* ‘gestärkt’ = *xšnuta-* (ved. *kṣnuta-*) ‘geschärft’, *xšnaoθra-* ‘Stärkung’ = ved. *kṣnótra-* ‘Wetzstein’.” Per l'etimologia della radice verbale *xšnu-/ xšnav-* si veda inoltre Gershevitch 2008 p. 324, il quale postula l'esistenza di due radici omografe *xšnu-*, la prima con il significato di “to sharpen” e la seconda di “to satisfy”. Cfr. anche Hintze 1994 p. 274.

composto da *tarō* + **dhītay-* dalla radice verbale *dā-*,¹⁷⁹ ma, come proposto da Insler e successivamente ripreso anche dalla Hintze,¹⁸⁰ è molto più probabile che derivi dalla radice *dī-* “guardare” e cioè “non osservanza, disprezzo”.

Il composto *haiθiiāuuarštqm* da *haiθiiā.uuarāštā-* presenta come primo elemento *haiθiia-*, che associato ai verbi *dā-* e *°uuarəz-* mostra un uso predicativo, mentre il secondo elemento è formato dal participio passato *°uuaršta-*. L’allungamento della *-a-* del primo costituente è causato dalla sequenza *°uu-* iniziale del secondo segmento compositazionale, e molto probabilmente si tratta di un *sandhi* di origine indoiranica.¹⁸¹ Nonostante il verbo *varəz-* non abbia paralleli in sanscrito, si tratta comunque di una radice di origine indoiranica, se non addirittura indoeuropea, date le attestazioni in greco e nelle lingue germaniche.¹⁸² Il termine *vasna-* “Wille, volere”, ben documentato anche in antico persiano, si riferisce al volere di Ahura Mazdā anche quando non viene specificato. Il termine *fərašōtəməm*, come notava già Bartholomae, appare solo con *hiiat vasnā* con il significato di “was nach dem Willen das geeignetste ist”.¹⁸³

Dopo questa formula di apertura, si inserisce una porzione di testo probabilmente ripresa da *Yasna* 11.17, ma presente anche in *Y* 0.4 e *Ny* 1.3.

fərastuiiē, prima persona singolare del verbo *stuu-/stuu-* “lodare, elogiare” e con il prefisso *fəra-* assume il significato di “io proclamo con la preghiera”. Come notava Bartholomae, l’espressione verbale *fərastuiiē* diventa anche il nome proprio della preghiera tramandata in *Y* 11.17-18;¹⁸⁴ infatti, nel testo è segnata soltanto la prima parola che introduce la recitazione della preghiera per intero. A tale formula segue una triplice recitazione (*si bār*)

¹⁷⁹Bartholomae 1904 col. 642.

¹⁸⁰Insler 1971 pp. 578 s; Hintze 1994 p. 65.

¹⁸¹Duchesne-Guillemin 1936 § 16: “on a régulièrment *ā* devant une initiale *v* du 2^d terme: g. *mazdāvara-*, g. *haiθiiā.varāštā-*, j. *ayā-vəṛəz-*, *haiθyā-varəz-*, *haiθyā.vəṛəzya-* etc., **frašā-vaxša-*, *daēnā-vazah*, *yā-varana-*. Le fait est indo-iranien. En effet, le skr., répond par *annā-vṛdh-* etc., [...] Le même *ā* apparaît en skr., devant *v*, en augment, *āvidhyat*, et devant les suffixes en *v*, *ṛtāvan-*. En outre, la correspondance de gr. ἡφεΐδη, κοτήεις rend probable qu’on a affaire à un phénomène de *sandhi* non seulement indo-iranien, mais indo-européen.”

¹⁸²Duchesne-Guillemin 1936 § 16 e 95.

¹⁸³Bartholomae 1904 col. 1008 s.

¹⁸⁴Bartholomae 1904 col 1595.

dell'*aṣəm vohū*, indicata sia nei manoscritti che nell'edizione critica in forma abbreviata.

A seguito della preghiera si inserisce una porzione di testo segnata con la parola iniziale e quella finale del passo da inserire e da recitare *in extenso*: *frauuarāne [...] frasastaiiaēca* (Y. 11.16).¹⁸⁵

§1 Ahura Mazdā e Vohu Manah

Il primo paragrafo si apre con l'invocazione di Ahura Mazdā e degli Aməša Spənta; segue poi la denominazione di ogni singolo Aməša Spənta che occupa i capitoli 1-5 e segue l'ordine canonico ed emeronimico. L'elenco che riprende S. 1.1-7 è posto in gran parte al genitivo, con qualche eccezione di cui si veda più avanti, probabilmente perchè si ricollega al capitolo precedente. L'intera sequenza genitivale sembra dipendere dalla parte finale del capitolo precedente¹⁸⁶ [...] *yasnāica vahmāica xšnaoθrāica frasastaiiaēca*.¹⁸⁷ Interessante notare qui che in **J10** la formula introduttiva degli *Yašt* è indicata anche prima di S. 1.

*ahurahe mazdā raēuuatō *x^varənaŋ^vhatō*

I due epiteti di Ahura Mazdā sono entrambi aggettivi; il primo costruito con il suffisso *-uuant-*, esprime una proprietà o una caratteristica; in questo caso *raii-* “ricchezza” (*ved. rayí-/rāy-*).¹⁸⁸ Secondo Panaino, *av. raēuuant-* significherebbe anche “majestic, brilliant, having splendour”¹⁸⁹ oppure “bright”,¹⁹⁰ ma in quest'ultimo caso si riferisce all'astro Sirio e non ad Ahura Mazdā. Le traduzioni proposte da Bartholomae “reich, prächtig, prunkvoll” sono sì più fedeli al senso etimologico, ma non prendono in considerazione i vari contesti e le caratteristiche delle entità alle quali si riferisce l'aggettivo.

¹⁸⁵Cfr. Kellens 1996a pp. 46 s ma anche Narten 1985.

¹⁸⁶Come già detto sopra, la suddivisione dei capitoli è un intervento moderno non presente nei manoscritti.

¹⁸⁷Diversamente da Yt. 3.0, dove la sequenza genitivale corrispondente in parte a Yt. 2.1, si conclude con *yasnāica vahmāica xšnaoθrāica frasastaiiaēca*.

¹⁸⁸Vedi Hoffmann & Forssman 1996 pp.63 e 135.

¹⁸⁹Panaino 2002a p. 130.

¹⁹⁰Panaino 1990a pp. 28 ss.

Se nel caso dell'astro Sirio la traduzione “bright “, quindi “raggiante”, è pienamente giustificata, in riferimento ad Ahura Mazdā si preferisce tradurre con “ricco, sontuoso”. L'appellativo *x^varənaṅhūuaṅt-*¹⁹¹ assieme a *raēuuānt-* forma una sorta di coppia fissa, non solo come epiteto esclusivo di Ahura Mazdā, ma appare numerose volte riferito a Tištrya nell'inno a lui dedicato (Yt. 8) in una formula che si ripete nell'apertura della maggior parte dei *Kardag*.¹⁹² Panaino sceglie di non tradurre il *Problemwort x^varənah-* come farà poi lo stesso Kellens.¹⁹³ Tale concetto risulta difficilmente traducibile con un termine solo, così come afferma anche la Hintze scrivendo in proposito:

“Av. *x^varənah-* ist ein in der iranischen Geistesgeschichte sehr wichtiger, aber zugleich semantisch schwer zu fassender Begriff.”¹⁹⁴

Per tale ragione *x^varənaṅhūuaṅt-* verrà qui tradotto come “dotato di *x^varənah*”.

vaṅhauue manəṅhe

Dativo singolare del nome di Vohu Manah “il buon pensiero”, secondo dell'elenco canonico ed emeronimico degli Aməša Spənta. Il dativo in questa posizione è documentato anche nel passo parallelo del *Sīh-rōzag* (1.2), ma, come nota Raffaelli, vi sono numerosi casi nel S. 1, in cui forme nominali sono poste al dativo nonostante il contesto richieda un genitivo. D'altro canto, non si evince una fusione sistematica di genitivo e dativo per quanto riguarda i temi al singolare in *-u-* e in *-h-* ed è possibile che si tratti di un vero e proprio errore, anche se la confusione tra questi due casi risulta presente anche in antico persiano e nelle lingue medio-iraniche.¹⁹⁵

*āxštōiš ḥaṃ.vaiṅtiiā taraδātō*¹⁹⁶ *aniiāiš dāmaṅ āsnahe*

Secondo Bartholomae, la sequenza *taraδāt- aniiāiš dāmaṅ* sarebbe una *Redensart* e come conferma anche Kellens, “*taraδāt-* figure chaque fois dans un

¹⁹¹Vedi Panaino 1990a p. 89 con bibliografia di riferimento.

¹⁹²Vedi Panaino 1990a pp. 30 ss: *tištrīm stārəm raēuuāntəm 'x^varənaṅ'haṅtəm yazamaide [...]*.

¹⁹³Kellens 1996a p. 43: *daθušō ahurahe mazdā raēuuatō 'x^varənaṅ'hatō* “Ahura Mazdā qui donne la richesse, qui donne le *x^varənah* (comme caractéristique divine).”

¹⁹⁴Hintze 1994 pp. 15-33.

¹⁹⁵Raffaelli 2013.

¹⁹⁶Per la scelta di *tara-* al posto di *tarə-* si veda Kellens 1974 pp. 259 ss.

conteste où sont magnifiées des vertus guerrières et héroïques, qu’elles caractérisent *vaiiu-*, *āxšti-*, ou *xʷarənah-*.”¹⁹⁷ *Taraδāt-* assume il significato di “überlegen” ovvero “superiore” e in teoria dovrebbe richiedere un accusativo; infatti, *dāmąn* è giustamente posto nel caso presupposto dal contesto; stona, invece, lo strumentale plurale *aniiāiš* documentato sia in tutti i manoscritti sia in diversi contesti avestici (per esempio *Yt.* 19.9; *Y.* 22.4; *S.* 2.2). Si veda a proposito anche Hintze che afferma: “ Direktes Objekt von *taraδāt-* ist stets *aniiāiš dāmąn* ‘die anderen Geschöpfe’. *aniiāiš* ist formal Istr. Pl., fungiert als Akk. Pl. Ntr. und bezieht sich auf *dāmąn*”.¹⁹⁸

xraθβō mazdaδātahe gaošō.srūtahe xraθβō mazdaδātahe

Da un punto di vista stilistico si noti la ripetizione di *xraθβō mazdaδātahe* nel secondo caso definito *gaošō.srūtahe* e quindi si fa riferimento ad entrambe le possibili forme di saggezza, quella “innata” e quella appresa. Il composto *gaošō.srūtahe* rimanda all’immagine di una “comprensione” nel senso di “udita con le orecchie” e, pertanto, si tratta di una cosa nota perchè appresa. L’aggettivo è solitamente associato a *xratu-* “saggezza”.¹⁹⁹

§2 Aša Vahišta e Xšaθra Vairiia

ašahe vahištahe sraēštahe

Il sostantivo *aša-* è accompagnato da due epiteti: l’aggettivo *vahišta-* “il migliore”, superlativo di *vohu-*, e *sraēšta-* superlativo di *srīra-* “bello”. Come nota la Narten, è molto probabile che la sequenza richiami il seguente passo dello *Yasna Haptañhāiti* (37.4): *ašəm aṭ vahištəm yazamaidē hiiąṭ sraēštəm hiiąṭ spəṇtəm aməšəm [...]*.²⁰⁰ Diversamente dal passo ripreso dallo *Yasna* e da *Yt.* 2. 7 (= *S.* 2.3) e *Yt.* 3.18, qui non si trova la specificazione *aməša- spəṇta-*, assente come epiteto nella prima parte dell’inno, ma presente nella *Yazamaidelitanei* a partire da *Yt.* 2.6 in poi. Curioso notare a proposito la presenza degli epiteti *sraēšta- aməša- spəṇta-* anche in un solo passo in cui *aša vahišta* è inteso come

¹⁹⁷Kellens 1974 p. 259.

¹⁹⁸Hintze 1994 p. 102.

¹⁹⁹L’aggettivo *āsna-* “innato” non è qui specificato come per esempio in *Y.* 25.6 “*āsnaṃ xratūm mazdaδātəm [...]* *gaošō.srūtəm xratūm mazdaδātəm*”; vedi anche Bartholomae coll. 341; 486.

²⁰⁰Narten 1982 pp. 70 ss.

nome proprio della preghiera *ašəm vohū* (Y. 27. 15).²⁰¹ Nonostante venga nominata la preghiera *Airiīaman išīia* nel passo successivo, sembra chiaro dal contesto che qui viene inteso lo *yazata*- Aša Vahišta e non la preghiera personificata, dato che altrimenti l'elenco degli *Aməša Spənta* si presenterebbe incompleto.

airiīamanō išīiehe sūrahe mazdaḏātahe

Airiīaman išīia è il nome proprio di una delle quattro grandi preghiere della fede zoroastriana in questo contesto personificata con gli epiteti *sūra*- e *mazdaḏāta*-. L'aggettivo *sūra*-²⁰² “forte, possente” può essere riferito sia a divinità (per esempio *Arəduuī*) che a esseri umani (per esempio a *Zaraθuštra* in Yt. 13.90) e si ritrova anche nel nome proprio Ἀρτασύραç. *Airiīaman* viene invocato insieme ad Aša e *Saokā* anche in Yt. 3.0 con la medesima sequenza di Yt. 2.2 (= S.1.3) e vengono nominati congiuntamente anche in Vd. 20.11 oltre a Yt. 2.7 (= S. 2.3). Le funzioni dello *yazata*- *Airiīaman*, come descritte nei testi medio-persiani, sembrano corrispondere a quelle della preghiera *Airiīaman išīia*, come già notava Gray:

“[...] according to Gd. Bd. Xxvi, 29, *Aīrman* cures all diseases, aiding in healing and collaborating with *Artvahišt* (Dk. III, clvii, 19, 20, 23).”²⁰³

Nonostante la preghiera fosse utilizzata principalmente per le cerimonie matrimoniali, è più plausibile che in questo contesto la preghiera venga invocata per le sue proprietà apotropache e curative, come descritte in Vd. 20.12.²⁰⁴ Il rapporto stretto tra *Airiīaman išīia* e Aša Vahišta viene sottolineato dal fatto che Yt. 3, dedicato appunto ad *Ardvahišt*, contiene anche una sorta di esaltazione della preghiera *Airiīaman išīia* come arma che distrugge il male e come strumento che cura dai malesseri (Yt. 3.5-6). L'aggettivo *mazdaḏāta*- probabilmente si riferisce al fatto che la preghiera è

²⁰¹Narten 1982 p. 75.

²⁰²Bartholomae indica anche il significato di “gebietend, Herr über”.

²⁰³Gray 1929 pp. 131 s.

²⁰⁴Probabilmente *Airiīaman* ha una doppia origine, ovvero si tratta di due entità distinte le quali sono confluite in uno *yazata* unico, il quale però ha mantenuto entrambe le funzioni e allo stesso modo l'utilizzo della preghiera è stato esteso a entrambi gli ambiti: quello curativo apotropaco e quello coniugale. Si veda a proposito già Haug 1971 p. 142 e 273 e più recentemente Boyce 1984 e Brunner 1984. Si veda inoltre Kellens 1977.

stata creata da Ahura Mazdā come mezzo per la lotta contro le forze del male e per rafforzare Aša Vahišta (Yt. 3).

saokaiiā varhūiā vouru.dōiθraiiā mazdaδātaiā ašaoniā

La divinità femminile Saokā viene nominata assieme ad Aša e la preghiera *Airiāman išiiā* solo nei passi gemelli Yt. 3.0, S. 1.3, e in S. 2.3 e Yt. 2.7. L'epiteto *vouru.dōiθrā-* con il significato di “dall'ampio occhio”, oppure, “che vede lontano” (vedi p. XXX) si trova associato solitamente a Saokā o a Rātā (S. 1.5; 2.5; Yt. 2.3; 2.7; Vyt. 8) ed è in tutti i casi preceduto dall'aggettivo *vohu-*. L'aggettivo *ašaonī-*, qui tradotto come “devota ad Aša”, è una forma che si canonizza nell'avestico recente, come afferma la Tichy:

“In der jungavestischen Normalsprache wird an Stelle von aav. *ašāun-/ašaon-* ausschließlich die Lautform *ašaon-* gebraucht, d.h. Der innerparadigmatische Ausgleich war in diesem Dialekt schon vor Einsetzung der Bezeugung zu seinem endgültigen Abschluß gelangt.”²⁰⁵

La traduzione “devoto/a ad Aša” è stata scelta come la più appropriata per esprimere al meglio il significato storico-religioso dell'aggettivo, che designa coloro che hanno scelto di seguire Aša e, quindi, la religione zoroastriana. Come ha sottolineato Gnoli:

“According to the Zoroastrian concept of dualism, all beings may be deemed as either *ašavan*, the followers of truth, or *drəgvant/ drvant*, the followers of the Lie, conforming to an idea already prominent in the *Gāθās*.”²⁰⁶

Tengo a precisare che l'aggettivo esprime una scelta di parte, ovvero gli esseri mortali e immortali definiti come *ašaon-*, sono coloro che si schierano dalla parte di Ahura Mazdā e dello zoroastrismo.

xšaθrahe vairiēhe aiiōxšustahe marəždikāi θrāiiō.driyaouue

Il composto *aiiōxšusta-* formato da *aiiah-* “metallo” e *xšusta-* “liquido, fluido”, participio perfetto passivo dell'indo-iranico **kšaud-*.²⁰⁷ Secondo

²⁰⁵Tichy 1986 p. 100.

²⁰⁶Gnoli 1987 p. 705.

²⁰⁷Vedi anche sanscrito *kṣōdas* “flusso”. Bartholomae 1904 col. 555 e Hübschmann 1884 pp. 431 s.

Duchesne-Guillemin: “Enfin *ayō-xšusta-*, *ayaoxšusta-* n. ‘fleuve de métal fondu’ n’est jamais autre chose qu’un juxtaposé, sauf dans le S.”²⁰⁸

Secondo la Narten, l’origine della sequenza *Xšaθra Vairiia*, *aiiōxšusta-*, *marəždika-* si basa sul fatto che il compilatore avrebbe attinto a Y. 51.1-9; ella aggiunge però che: “Daß Y. 51 dem Verfasser des Haft-Amešāspend-Yašt bzw. des Sīrōza offensichtlich als Quelle diente, besagt nun allerdings keineswegs, daß etwa für den Gathaverfasser selbst innerhalb des Gesamtzusammenhangs des betreffenden Liedes eine spezifische innere Beziehung gerade zwischen den drei ausgehobenen Begriffen bestanden hätte. Für den jungavestischen Theologen aber war die Sachlage anders; durch seine Auswahl aus einem gegebenem Text setzte er zwangsläufig neue Akzente, stellte neue Beziehungen her ...[...].”

La sequenza sarebbe dunque un’innovazione degli Yašt che si sviluppa maggiormente nel *Vidēvdād*, ove *xšaθra- vairiia-* viene impiegato come sinonimo di “metallo” (Vd. 9.10; 16.6; 17.6). Non è chiaro se in Yt. 10.125, *xšaθra- vairiia-* sia da interpretare come sinonimo di metallo e quindi anticiperebbe cronologicamente il fenomeno descritto dalla Narten, oppure se, trattandosi della descrizione del carro di Miθra, *Xšaθra Vairiia* è lui stesso il carro.²⁰⁹

L’associazione tra *xšaθra-* e la protezione nei confronti dei bisognosi è già espressa chiaramente in Y. 53.9: *taṭ mazdā tauuā xšaθrām yā arəzajiiōi dāhī drigauuē vahiiō* “Voilà, ton pouvoir par lequel tu donnes au miséreux qui vit droitement la meilleure (part)”²¹⁰ e in Y. 34.5: *kaṭ vā xšaθrām kā ištīš [...]* *θrāiiōidiiāi draḡūm yūšmākām* “welche Herrschaft habt ihr, welche Macht, ... euren Bedürftigen zu schützen?”²¹¹ Si noti che *marəždikāi θrāiiō.driyaouue* è posto al dativo singolare, nonostante il contesto richieda per concordanza un genitivo singolare, forma non attestata in nessun passo avestico per nessuno dei due termini (solo per *driyu-*).²¹² Per la desinenza di dativo al posto di un

²⁰⁸Duchesne-Guillemin 1936 p. 140.

²⁰⁹Si vedano a proposito Narten 1982 pp. 130 s. e Gershevitch 2008 p. 276.

²¹⁰Trad. Kellens 1974 p. 91.

²¹¹Narten 1982 p. 128.

²¹²Raffaelli 2013.

genitivo si veda anche il commento a *vanjhauue manajhe* di cui sopra (Yt. 2.1) e le considerazioni della Tucker.²¹³

§3 Spəntā Ārmaiti, Hauruuatāt e Aməratāt

spəntaiiā vanjhuiiā ārmatōiš rātaiiā vanjhuiiā vouru.dōiθraiiā mazdaδātaiiā ašaoniiā

La divinità femminile Spəntā Ārmaiti appare associata a Rātā nei seguenti passi: Yt. 2.3; 2.8; S. 1.5 e 2.5. Secondo Gray, nel caso dell'inno, l'associazione sarebbe estesa anche a Hauruuatāt ed Aməratāt diversamente dal *Sīh-rōzag* in cui Rātā viene collegata ad Ārmaiti.²¹⁴ Tale affermazione appare fuorviante, considerando che i passi sono identici e non è chiaro per quale motivo lo studioso sottolinei una distinzione così netta, nonostante si tratti di ampie porzioni di testi gemelli (Yt. 2.3 = S. 1.5; Yt. 2.8 = S. 2.5).

L'unico epiteto dell'Aməša Spənta qui utilizzato è *vohu-* e viene ripetuto anche per Rātā, che, a sua volta, è definita come *vouru.dōiθrā-*, creata da Ahura Mazdā e seguace di o dedita ad Aša. Il *bahuvrīhi* *vouru.dōiθrā-* significa letteralmente “dall'ampio occhio, dall'ampio sguardo”;²¹⁵ Bartholomae proponeva come traduzione: “des Augen weithin gehen, weitschauend”;²¹⁶ Benveniste differisce leggermente traducendo “à la vue large, c.-à.d. qui porte loin”²¹⁷. La tradizione pahlavi del *Sīh-rōzag*, probabilmente scambiando *vouru-* per *vohu-*, traduce *k'mk-dwysl (kāmag-dōysar)* “sguardo amorevole”;²¹⁸ si tenga presente che nessun manoscritto, né di Yt. 2 né del *Sīh-rōzag* documenta una lezione diversa da quella riportata sopra. Si tratta, quindi, di un *misreading* da parte dei commentatori pahlavi del termine *vouru.dōiθrā-*. Lo stesso errore di lettura e interpretazione è documentato anche per Vd. 19.37, come afferma Gray:

“*vouru-dōiθrā-* ('wide-seeing'), an epithet which the Pahlavi version of Vd. xix, 37 seems to have misread as *vohu- dōiθrā-* since it renders it by *kāmak*

²¹³Tucker 2008.

²¹⁴Gray 1929 p. 158.

²¹⁵ *dōiθra-* letteralmente “occhio”, come si evince da duale instr./dat./abl. *dōiθrābiia* “con tutti e due gli occhi”; vedi Hoffmann & Forssman p. 120.

²¹⁶Bartholomae col. 1430.

²¹⁷Benveniste 1936 § 201.

²¹⁸Raffaelli 2013.

dōisr, glossed by *hūčāšmīh u mīnōi hūčāšmīh* ('good-eyedness and spirit of good-eyedness')".²¹⁹

Si noti che *Rātā* e *Saokā*, entrambe entità femminili, vengono denominate allo stesso modo, ovvero *vaṅhūiiā vouru.dōiθraiiā mazdaδātaiiā aṣaoniiā* nella sequenza genitivale di *S.* 1.3, 5 e *Yt.* 2.2, 3, nonché nella forma retta da *yazamaide* di *S.* 2.3, 5; si veda anche *Yt.* 2. 7,8; *vaṅ^vhūm vouru.dōiθraṃ mazdaδātṃ aṣaonīm*.

hauruuatātō raθβō yāiriiaiiā hušitōiš sarəδaēibiō aṣahe ratubiō

L'elenco degli *Aməṣa Spənta* prosegue, seguendo l'ordine canonico, con *Hauruuatāt* epitetata semplicemente come *ratu-*. Tale termine presenta un'evoluzione semantica, che amplia notevolmente la sfera di significati.²²⁰ Il genitivo singolare *hauruuatātō raθβō* è qui inteso come "della patrona *Hauruuatāt*". L'aggettivo *yāiriiaiiā* si riferisce sicuramente a *hušitōiš* per concordanza di genere inoltre, come afferma Gray riferendosi a *Hušiti*: "Her special epithet is *yāirya-* ('yearly'; i.e., lasting throughout the year)".

La sequenza successiva pone una serie di problemi sia da un punto di vista contenutistico che grammaticale. I termini *sarəδa-* e *ratu-* sono posti entrambi al dativo e presentando ciascuno un'omografia, non è chiaro a quale significato facciano riferimento. La disambiguazione dipende dal contesto, ma non essendo chiara la costruzione, la sequenza è stata interpretata in modo molto differente. Secondo Raffaelli, i due dativi sarebbero da tradurre come genitivi, in quanto vi sono diversi casi di confusione tra genitivo e dativo (soprattutto dei temi in *-u-* e in *-a-*), nonostante non si sia ancora verificato un sincretismo totale dei due casi.²²¹ Kellens, invece, sostiene che la sequenza dipenderebbe da *yāiriiaiiā hušitōiš*, giustificando così la presenza dei due dativi. Lo studioso belga afferma peraltro che:

²¹⁹Gray 1929 p. 158.

²²⁰*Ratu-* può essere tradotto come "giudice, patrono, autorità", ma in alcuni casi è anche inteso come termine tecnico che indica un tipo di sacerdote. Bartholomae 1904 coll. 1498. Da non confondere con il termine omografo che indica il tempo definito. Per una discussione dei vari significati e delle differenti etimologie si veda Kellens 2006 e Tucker 2008 (recensione di Kellens 2006).

²²¹Raffaelli 2013. Si tenga presente che lo studioso interpreta *sarəδa-* come divinizzazione dell'anno e *ratu-* come "patrono".

“Nous voici en mesure d'éliminer l'irrégularité du datif, d'ailleurs non coordonné, – ce qui donnerait le schéma aberrant AbcaC – de S1.6 *hauruuatātō raθβō yāiriiaiiā hušitōiš sarādaēibiiō ašahe ratubiiō* qui sera considéré comme bénéficiaire de *hušitōiš*: ‘(jour) du ratu Hauruuatāt et du bon établissement saisonnier pour le ratur des espèces vivantes’”.²²²

A queste due interpretazioni divergenti si aggiungono alcune considerazioni della Tucker, le quali, se confermate da futuri studi, potrebbero semplificare la lettura del passo. La studiosa, infatti, nota che:

“Curiously, stylistic factors are never considered, even though throughout Y1.3-7, Y3.5-9, etc., there is a pattern where the nominals that follow the final repetition of the verb formula appear in genitive, and all those that precede it are in dative. Could it not be that in Younger Avestan either the dative or genitive was possible in such context, just as in English we can talk about the ‘sacrifice to Fire’ or the ‘sacrifice of Fire’ (subjective genitive, i.e., the sacrifice belonging to Fire)?”²²³

Per quanto riguarda la “teoria stilistica”, ovvero, che il dativo dipenda dalla posizione all’interno del sintagma in relazione alla ripetizione verbale non può essere verificato attraverso l’analisi di Yt. 2.1-3, perchè il verbo che regge l’elenco non è affatto espresso. Se però un approfondito studio stilistico dei primi capitoli dello *Yasna* dovesse confermare tale teoria, ciò getterebbe luce su alcune desinenze finora ritenute irregolari o anche erronee, che si presentano sia nell’inno agli Aməša Spənta sia nel *Sīh-rōzag*. Bartholomae suggeriva che *sarāda-* potrebbe anche essere il termine tecnico o nome proprio indicante le divinità protettrici degli anni.

aməratatātō raθβō fšaonibiia vaθβābiia aspanibiia yaonibiia

Aməratatāt e Hauruuatāt sono due entità che solitamente vengono menzionate insieme (spesso con un dual-dvandva) e presentano numerose caratteristiche in comune. Entrambi i nomi propri sono grammaticalmente femminili in avestico e solo dopo la perdita della distinzione di genere in medio-persiano, in alcuni casi vengono erroneamente considerati maschili.²²⁴

²²²Kellens 1996a p.78. *sarāda-* viene qui interpretato come “specie” e non come “anno”. Per la disambiguazione si veda anche Bartholomae 1904 coll. 1566 s.

²²³Tucker 2008 p. 789.

²²⁴Boyce 1989b; Panaino 2004b.

Amərətātāt viene qui semplicemente epitetata come *ratu-*, allo stesso modo di Hauruuatāt. Segue poi uno *dvandva* in cui ogni elemento è associato ad un aggettivo che precede il sostantivo. Il termine *fšaona-* è qui inteso come aggettivo con il significato di “pingue” e riferito a *vqθβā-* “gregge, mandria”.²²⁵ Il secondo elemento del *dvandva* è *yaona-*, termine che indica un luogo delimitato e assegnato, tradotto da Bartholomae come “bestimmt zugewiesene Stätte” e assieme all’aggettivo *aspan-* “nutzbringend”, indica probabilmente o il pascolo o la stalla.

§4-5 *Gāh*

A questo punto del testo si conclude l’invocazione delle entità titolari dell’inno e si inserisce la recitazione del *Gāh*. Tale porzione di testo non è segnata nel manoscritto in forma estesa ma è semplicemente indicata con il suo nome mediopersiano e una porzione di testo del *Gāh* stesso. Il termine *Gāh* significa “tempo”²²⁶ e indica le quattro o cinque preghiere il cui numero varia a seconda del periodo dell’anno e la cui struttura testuale subisce delle modifiche in base al periodo del giorno in cui avviene la recitazione dell’inno. I *Gāh* sono stati trasmessi all’interno del Khorde Avesta e possono essere recitati sia da sacerdoti che da qualsiasi membro della comunità. Queste preghiere presentano poco materiale testuale originale, si tratta in gran parte (un terzo) di ripetizioni di formule riprese dallo *Yasna*. Per quanto riguarda uno studio sulla struttura e della formazione dei *Gāh* si rimanda al lavoro della Hintze con annessa bibliografia.²²⁷

§ 6-10 note generali

Come già accennato precedentemente, i paragrafi da sei a dieci ripetono l’invocazione delle medesime entità già menzionate nei paragrafi da uno a cinque. *Yt.* 2.6-10 corrisponde a *S.* 2.1-7; l’intero elenco è retto dal verbo *yazamaide* ripetuto più volte probabilmente in posizione epiforica. *Yazamaide*,

²²⁵Kellens 1974 p. 218 *vqθβō.dā-* “qui donne des troupeaux”.

²²⁶Può significare “tempo” oppure “luogo”; a tal proposito si veda Boyce 2000a.

²²⁷Hintze 2007b.

prima persona plurale del presente indicativo medio di *yaz-* presenta due principali significati: “noi veneriamo”, oppure “noi sacrificiamo”.²²⁸ Già Bartholomae specificava che “mit persönlichem Objekt ‘(eine Gottheit) verehren’, feiern, ihr huldigen, ihr zu Ehren Gebete und gottesdienstliche Handlungen verrichten”. Tale interpretazione però non tiene conto dell'effetto che il sacrificio o la venerazione producono, come si evince soprattutto da diversi lavori di Panaino;²²⁹ infatti, l'azione di *yaz-* rinforza, rinvigorisce il destinatario divino impegnato nella lotta contro entità maligne, a prescindere dal fatto che avvenga un sacrificio vero e proprio oppure in senso metaforico o astratto. Si sceglie perciò di tradurre *yazamaide* con “noi veneriamo”, pur tenendo conto del fatto che la venerazione come atto che mira al rinvigorimento dello *yazata* invocato, una sorta di sacrificio che mira ad aumentare la potenza in vista della lotta contro le forze maligne nelle stanze centrali dell'inno.²³⁰

§ 6 Ahura Mazdā e Vohu Manah

ahurəm mazdąm raēuuąntəm x'arənaŋ'haŋtəm yazamaide

La sequenza di accusativi retta dal verbo in posizione finale ripete gli stessi epiteti già presenti e discussi in Yt. 2. 1.

aməšā spəntā huxšaθrā hudāŋhō yazamaide

Nonostante *aməšā spəntā huxšaθrā* sia chiaramente l'oggetto diretto di *yazamaide*, tale locuzione è posta qui al nominativo invece che all'accusativo. Il sincretismo di accusativo e nominativo risulta essere molto frequente per i temi nominali in *-a-* al plurale (*-ō*).²³¹ La medesima sequenza al nominativo plurale, ma con funzione di oggetto diretto si trova anche in Y 2.2, ove tale passo è retto da *āiiese yešti*. L'accusativo *hudāŋhō* potrebbe essere testimone

²²⁸Nonostante ved. *yājāmahe* significhi “noi sacrificiamo”, sembra che il significato più arcaico di *av. yaz-* fosse quello di “venerare, onorare”; si veda a proposito Hintze 2007a pp. 156- 162.

²²⁹Panaino 1995, 2004a e 2004c. Ripreso anche da Hintze 2007.

²³⁰Per quanto riguarda la forma grammaticale di *yazamaidē* si veda anche Narten 1986 pp. 167-168.

²³¹Reichelt 1978 §278, 339 e 428;

del fatto che la sequenza sarebbe stata probabilmente ispirata a Y. 70.1 (*aməššā spəntā huxšaθrā huδāyhō*), forse anche indirettamente attraverso Y. 13.4; 58.15.²³²

vohu manō aməšəm spəntəm yazamaide

L'unico epiteto di Vohu Manah è la sua definizione come Aməša Spənta; il passo potrebbe anche intendere la venerazione di Vohu Manah e degli Aməša Spənta per una mera forma di parallelismo con Yt. 2.1 (dove la sequenza però risulta invertita), ma ciò appare molto improbabile. Infatti, nei paragrafi successivi, ad eccezione di Spəntā Ārmaiti, tutti gli Aməša Spənta vengono epitetati come tali.

taraδātəm aniiāiš dāmən āsnəm xratūm mazdaδātəm yazamaide

Il passo ricalca perfettamente Yt. 2.1 senza aggiunte; l'intera sequenza è stata trasposta all'accusativo, perchè retta da *yazamaide*, eccetto *aniiāiš*; per quest'ultimo si veda il commento a Yt. 2.1.

§7 Aša Vahišta e Xšaθra Vairiia

Il paragrafo sette non aggiunge particolarità nuove rispetto al paragrafo tre, a parte l'aggiunta dell'epiteto Aməša Spənta. L'intera porzione testuale si presenta come elenco di accusativi retti dal verbo *yazamaide* ripetuto in modo ridondante in posizione epiforica. Si noti che il verbo è posto sia dopo *airiīamanəm išīm* sia dopo l'epiteto *sūrəm mazdaδātəm*, come se la venerazione fosse rivolta separatamente allo *yazata* e agli epiteti. Tale fenomeno appare anche nei *Niyāyišn* nell'invocazione di Tištriia; Panaino a tal proposito afferma che:

“Sembrerebbe quasi che il redattore del testo volesse invocare Tištrya con tutti i suoi epiteti e nel fare ciò facesse reggere dal verbo *yazamaide* sia il nome e gli epiteti dello *yazata* indifferentemente al caso nominativo e accusativo. Questo è un dato interessante sia sulle reali cognizioni linguistiche dei compositori dei *Niyāyišn*, sia sull'uso pedante e acritico che tali scribi fecero del materiale a loro disposizione.”²³³ Nonostante il fatto

²³²Confronta anche Y. 56.3, dove l'intera sequenza è al genitivo plurale.

²³³Panaino 1990b p. 53.

che nel caso dello *Airiāman īšīa* non vi siano errori di declinazione, l'intera sequenza è posta giustamente all'accusativo, questa ripetizione superflua del verbo è un ulteriore dato che conferma una carente sensibilità linguistica da parte del compilatore.

§8 Spəntā Ārmaiti, Hauruuatāt e Aməratāt

Questo paragrafo contiene diverse desinenze irregolari, ovvero nominativi in posizioni ove da contesto sarebbe richiesto un accusativo: *sarəḍa aṣāuuana (aṣahe) ratauuō yazamaide*²³⁴ e *aspanāca*. Per la confusione tra nominativo e accusativo si veda sopra. Si noti che *sarəḍa-* e *ratu-* sono posti nella stessa sequenza anche in paragrafo 3 dove a loro volta presentano una desinenza non prettamente regolare.

§ 9-10 *Gāh*

A questo punto si reinserisce la recitazione del *Gāh*; tale inserzione appare curiosa dato che solitamente i *Gāh* all'interno degli inni avestici si collocano nelle formule introduttive e non nel corpo centrale. Per tale motivo si potrebbe supporre che i capitoli da sei a dieci siano un'espansione della formula introduttiva, la quale si conclude in modo consuetudinario con i *Gāh* ma tale interpretazione non spiega il motivo della recitazione dei *Gāh* anche nei paragrafi quattro e cinque. Supporre che l'intera sezione che precede il paragrafo 11 sia considerata formula introduttiva iperestesa non spiegherebbe la doppia recitazione dei *Gāh*, ovvero alla fine di ciascuna sezione del *Sīh-rōzag*. Le ipotesi per spiegare l'inserzione dei *Gāh* nei paragrafi nove e dieci dell'inno agli Aməša Spənta sono principalmente due:

~ si tratta di una mancanza di sensibilità da parte del compilatore il quale avendo pescato i primi sette capitoli di entrambi i *Sīh-rōzag*, avrebbe ricopiato l'intera porzione compresi i *Gāh* che si trovano inseriti dopo il capitolo sette di entrambe le versioni del *Sīh-rōzag*. Tale ipotesi risulta molto plausibile soltanto nel caso in cui si confermi la

²³⁴Diversi passi simili non presentano la stessa irregolarità; si prenda per esempio Y 71.3 = G. 5.3 *ahurəm mazdəm aṣāuuanəm aṣahe ratūm yazamaide zaraḍuštrəm aṣahe ratūm yazamaide*.

dipendenza dello *Haftān Yašt* dal *Sīh-rōzag*, almeno per quanto riguarda i primi dieci paragrafi.

il compilatore ha voluto gonfiare in modo macchinoso l'inno e avrebbe scelto di aggiungere i *Gāh* sia per motivi stilistici che contenutistici. Infatti, vengono invocati gli *Aməša Spənta* sia singolarmente sia come gruppo. Inoltre, la formula di accusativo più *yazamaide* usata nella parte centrale dei *Gāh* (paragrafi 4-6) riprende la forma di *Yt.* 2.6-8 (= *S.* 2.1-7) e l'elenco di genitivi della cornice dei *Gāh* (paragrafi 2, 6 e 8) riprende la struttura di *Yt.* 1.1-3 (= *S.* 1.1-7).²³⁵

La prima delle due ipotesi pone una serie di problemi strutturali riguardanti la composizione del *Sīh-rōzag*, ovvero la sequenza di genitivi del piccolo *Sīh-rōzag* non sembra retta da nessuna forma verbale esplicitamente espressa.²³⁶ Diversamente nell'inno dove la sequenza genitivale è giustificata, in quanto dipendente da [...] *yasnāica vahmāica xšnaoθrāica frasastaiiāca* riportato alla fine del paragrafo zero SINTASSI. Per tale motivo si potrebbe supporre che lo *Yašt* sia di formazione precedente rispetto al *Sīh-rōzag*. D'altro canto, il piccolo *Sīh-rōzag* non nasce come testo autonomo, ma viene recitato all'interno di altre unità testuali, come l'*Āfrīnagān*, lo *Yasna* e il *Drōn Yašt*, dove risulta governato da formule le quali reggono l'elenco di genitivi.²³⁷

Come precedentemente notato, la duplice recitazione dei *Gāh* all'interno della prima parte del *Yašt* risulta ridondante, ma potrebbe appunto dipendere dal fatto che l'intera sequenza è stata ricopiata dal *Sīh-rōzag*; ciò implicherebbe che all'interno del *Sīh-rōzag* la recitazione dei *Gāh* seguisse uno schema regolare; invece non è così. Sia nel grande sia nel piccolo *Sīh-rōzag* i *Gāh* sono inseriti alla fine del settimo paragrafo e quindi prima dell'ottavo giorno, dedicato ad Ahura Mazdā. Tale inserzione potrebbe segnare la fine di un segmento del mese. Se questo fosse il motivo per l'inserzione dei *Gāh*,

²³⁵Per la struttura compositiva dei *Gāh* vedi Hintze 2007b.

²³⁶A parte il manoscritto **J10** che vede l'inserzione di parte della formula introduttiva del *Yašt* prima del *Sīh-rōzag*. Tale manoscritto è molto corrotto e di redazione recente; si veda sopra al capitolo dedicato alla descrizione dei codici.

²³⁷Come afferma Raffaelli (2013), vi sono tre possibili formule che precedono la recitazione del piccolo *Sīh-rōzag* e tutte e tre sono perfettamente compatibili con l'elenco genitivale.

allora dovrebbero essere inseriti prima di ogni giorno denominato *daθušō Ahurahe Mazdā* (giorni uno, otto, quindici, ventitre).

Non potendosi né escludere né confermare con certezza una delle due ipotesi, si tenga presente anche una terza possibilità. Le cinque suddivisioni del giorno e gli *yazata* che le presiedono sono più volte venerati nei primi capitoli dello *Yasna* indicati come *asniia- ratu-* (Y.1.3-7, 2.3-7, 3.5-9 etc.). Gli stessi capitoli mostrano una struttura discorsiva molto simile a quella dei due *Sīh-rōzag* e dello *Haftān Yašt*; tutti e tre i testi sembrano più o meno contemporanei o almeno non è stato possibile stabilire una cronologia relativa. Sembra che ad un certo punto vi sia stata la necessità di canonizzare testi legati alla scansione del tempo (giorni, divisioni del giorno)²³⁸ e che le forme ritenute più opportune siano state quelle di elenchi di accusativi (più *yazamaide*) oppure di genitivi (retti da varie formule di venerazione). È possibile che tale forma sia ispirata proprio ai *Gāh* per imitare un modello discorsivo già consolidatosi.

²³⁸*Sīh-rōzag*, *Haftān Yašt* e Y. 1.1-7 sono strutturati secondo il seguente schema: Ahura Mazdā, Aməša Spənta e *ratu* dei vari momenti del giorno.

Analisi linguistica e stilistica delle stanze 11-14:

Il nucleo centrale dell'inno agli Aməša Spənta rappresenta un'unità autonoma che si differenzia dal restante testo dello *Yašt* non soltanto per la sua originalità ma anche per l'elevata presenza di figure retoriche e stilistiche, le quali verranno esaminate in seguito.

yātu.zī zaraθuštra vanat
daēuuō mašiiō *kō nmānahe*

I due termini sottolineati formano una sorta di antitesi, ovvero lo *yātu-* può essere di due tipi: *daēvico* o umano (lett. “mortale”) e attraverso la citazione di entrambi viene inteso l'insieme delle manifestazioni malvage. Per *yātu-* umani e *daēvici* si intendono stregoni e demoni e, quindi, entrambe le fonti del male, quelle terrene e quelle soprannaturali (vedi anche *Y* 9.18). Secondo Benveniste, invece *daēuua-* e *mašii-* formano una coppia fissa ben documentata nelle *Gāθā* e ripresa come modo di dire nei testi più recenti, nonostante non sia più compatibile con la *Weltanschauung* mazdaica come descritta nei testi recenziatori. Infatti, Benveniste affermava:

“Quand on la replace ainsi dans son contexte gāthique, l'expression n'a plus rien de surprenant: les *daēva-* sont ici les ‘dieux’ et les *mašya-* les ‘hommes’. [...] Mais quand cette vieille locution gāthique a été reprise dans des textes plus récents, *daēva-* avait changé de signe, et de ‘dieux’ il était devenu ‘démons’. Les rédacteurs des hymnes ont néanmoins continué d'employer et ils se sont transmis l'un à l'autre la formule *daēva mašyača* sans se soucier de rendre intelligible cette alliance des ‘démons’ et des ‘hommes’.”²³⁹

La teoria di Benveniste parte dal presupposto che nelle *Gāθā* il termine *daēuua-* abbia il significato di “divinità”, ma come affermano Herrenschildt e Kellens:

²³⁹Benveniste 1967 p. 146.

“The poet of the Gathas reproached the *daēuuas* for being, through blindness, incapable of proper divine discernment (*ərəš vī + ci*) and of having as result accepted the bad religion, characterized by *aēnah-*.”²⁴⁰

Nonostante le modalità e cause del processo di demonizzazione dei *daēuuas*- siano ancora oggetto di discussione, si può affermare che già nelle *Gāthā* tali esseri divini avevano subito una connotazione negativa, come si trattasse di una sorta di falsi dèi.²⁴¹ È molto probabile che nel caso della coppia *daēuuas*- e *mašīia-* si tratti di una locuzione di origine indo-europea la quale ha assunto diverse connotazioni e significati nei distinti contesti linguistici, culturali e religiosi, ved. *devá/mártya*, lat. *dii hominesque* e gr. om. *θεοί/ἄνδρες*, ma ciò non implica che tale *Redensart* sia da ritenersi incompatibile o incongruente con il contesto avestico recenziore.

Nel passo in questione *yātu-* è posto al nominativo singolare anche se è molto probabile che sia da intendersi come oggetto diretto e quindi come accusativo; lo stesso errore appare nei versi successivi come si vedrà più avanti. Non è necessario che l'irregolarità della desinenza sia da intendersi come errore vero e proprio, data la giustapposizione molto tarda del testo. Si può postulare una funzione accusativa del nominativo solo grazie al contenuto del testo. Nelle fonti avestiche il termine *yātu-* ha sempre significato negativo e indica la magia nera o lo stregone.²⁴²

Il verbo *van-* letteralmente corrisponde a “superare” e viene impiegato principalmente nel contesto di uno scontro diretto; nella maggior parte dei casi si tratta della lotta fra il bene ed il male.²⁴³

Nmānahe, gen. di *nmāna-* ovvero “casa, dimora”, secondo Pirart²⁴⁴ sarebbe da correggere in **nmāne*, nonostante la forma sia documentata anche in altri passi come per esempio Y 52. 2.²⁴⁵

²⁴⁰ Herrenschmidt & Kellens 1993 p. 599.

²⁴¹ Si veda anche Panaino 1992b pp. 200 s.

²⁴² Bartholomae 1904 col. 1283 s. Pekala 2000 p.84. Pirart sostiene la possibilità che *yātu* potrebbe anche riferirsi al verbo $\sqrt{yā}$ - “andare”, assente in avestico, ma che potrebbe essere una forma molto arcaica poi scomparsa. In mancanza di ulteriori riferimenti non è possibile prendere in considerazione tale ipotesi. Inoltre, si consideri anche che il contesto sembra indicare decisamente che *yātu-* è semplicemente l'oggetto di *vanaṭ*.

²⁴³ Bartholomae 1904 col. 1350.

²⁴⁴ Pirart 2002 p. 24.

²⁴⁵ Bartholomae 1904 col. 1090.

bāḍa spitama zaraθuštra

vīspa druxš janāiti

vīspa druxš nāšāiti

La sequenza mostra oltre ad un'estesa anafora (*vīspa druxš*) e ad un omoteleuto (*-āiti*), una tautologia relativa, ovvero i due verbi non sono sinonimi, ma da un punto di vista concettuale esprimono il medesimo effetto. Tale ripetizione di concetto intensifica e rafforza ciò che è appena stato espresso ed è molto usuale nei testi di carattere magico (vedi anche *Yt.* 3.10-12 e *.Vd.* 9.13). Come già accennato da Pirart, la sequenza potrebbe anche essere una forma passiva corrotta (**vīspa druxš janiāite vīspa druxš nāšāite*). Dato che non vi sono indicatori dal punto di vista codicologico che supporterebbero questa forma passiva, è possibile supporre che l'errore sia avvenuto durante la trasmissione orale. Senza nuovi dati codicologici l'interpretazione della forma come passiva rimane nell'ambito dell'ipotesi non dimostrabili.

Secondo Kellens, “Il semble bien que *Yt.* 2.11 *vīspa druxš janāiti vīspa druxš nāšāiti* et *Yt.* 19.12 *ništaṭ paiti druxš nāšāite* soient des transpositions tardives et maladroites du *Y.* 44.13 *kaθā drujəm niš ahmaṭ ā niš.nāšāmā* ou du *Y* 61.5 par *kaθā niš.nāšāma yaθa hīm janāma*.”²⁴⁶

La forma attiva *janāiti* è inoltre documentata anche in *Yt.* 3.5 (oltre a *Yt.* 2.11, 12;) sempre nel contesto della distruzione di *yātu-* e *pairikā-*. Si pone dunque il problema del nominativo di *vīspa druxš* che sembrerebbe il soggetto attivo della frase ed è documentato da quasi tutti i manoscritti. È molto più probabile che si tratti qui di un errore molto frequente nella produzione avestica recenziore, ovvero dell'impiego di un nominativo al posto di un accusativo. Considerata l'elevata presenza delle desinenze irregolari è molto più probabile che i due verbi siano posti giustamente nella forma attiva e che i due nominativi siano da intendere come accusativi.²⁴⁷

²⁴⁶Kellens 1984 p. 369.

²⁴⁷ Per quanto riguarda desinenze diverse da quelle previste secondo la grammatica avestica vedi anche Panaino 2002a p. 98-103 e Raffaelli 2013. Secondo Reichelt 1978 § 444, il nominativo al posto dell'accusativo nel caso del termine *druj-* sarebbe un vero e proprio errore dell'avestico recente e non una semplice fusione delle forme. Vedi anche *Vd* 10.1 *kuθa*

Un'ulteriore chiave di lettura viene proposta da Kellens, il quale suppone non tanto una confusione di caso, bensì di genere, e afferma che:

“Le Vd. 10.1 révèle une étrange assimilation de *druj-* au genre neutre...”²⁴⁸

È possibile che la stessa assimilazione sia avvenuta per il medesimo termine nel passo in esame. Nel caso si trattasse dunque di un'assimilazione al genere neutro del termine, il problema della distinzione tra accusativo e nominativo verrebbe meno in quanto i due casi sono omofoni e omografi. Come già aveva notato Gray,²⁴⁹ sembrano esistere due *druj-* nella letteratura avestica: uno di genere maschile e una femminile; a questo punto si dovrebbe aggiungere anche una terza entità di genere neutro. Non è chiaro è però in questo caso se si tratti di un genere grammaticale utilizzato semplicemente per sottolineare il fatto che si rimandasse ad un concetto astratto personificato oppure si si voglia rimandare ad una sorta di *Überbegriff* intento a comprendere entrambe le entità.

yaθa hō nō aētaēšqm vacqm

Secondo Pirart la sequenza sarebbe introdotta da *bāḍa*²⁵⁰ e sarebbe ricostruibile come segue: *yaθa *hunaoti *aēšqm vacqm*. Rispetto alle numerose varianti documentate dai manoscritti si deve sottolineare il fatto che in **F1** e **Jm4** si trova la sequenza *yaθa hō nō aētaēšqm vacqm*, ove *hō nō aētaēšqm* è stato aggiunto da una seconda mano. Il testo può essere interpretato come segue: *yaθa* = congiunzione, in questo caso con funzione comparativa;²⁵¹ *hō* = prima persona singolare maschile nom./acc. del pronome dimostrativo *ta-* usato spesso anche in funzione personale;²⁵² *nō* = forma enclitica del pronome personale della prima persona plurale al genitivo;²⁵³ *aētaēšqm* = genitivo

aētaṭ druxš (oggetto) *pərānāne*.

²⁴⁸Kellens 1974 p. 38.

²⁴⁹Gray 1929 p. 194.

²⁵⁰ Particella rafforzativa. Reichelt 1978 p.463; Bartholomae 1904 col. 953 sostiene che nel caso di Yt. 2.11 *bāḍa* sia wertlos.

²⁵¹ Reichelt 1978 § 761 e p. 478 s.

²⁵²Hoffmann & Forssman 1996 § 119.

²⁵³Hoffmann & Forssman 1996 § 114.

plurale masc./neutro del pronome dimostrativo *aēta-*,²⁵⁴ “come egli alle loro parole?”

aoi.tē aoi tanuuō daḍāiti

aoi.tē aoi aḥaurunəm janāiti

Da un punto di vista stilistico si può notare subito che i primi due versi formano un'unità caratterizzata da figure retoriche ben note anche dai testi vedici. Entrambi i versi mostrano un'estesa ripetizione anaforica (*aoi.tē aoi*), e un omoteleuto (*-āiti*), oltre all'assonanza vocalica (*daḍāiti/ janāiti*).

Aoi.tē, secondo Pirart, sarebbe da correggere in *auua.tē* (P13, K19, infatti, documentano *auuaitē*), che sarebbe un *sandhi* di *auuat* e *tē*; è altresì possibile che si tratti di una semplice ripetizione stilistica del preverbio, oppure molto più probabilmente, come già indicato da Bartholomae,²⁵⁵ potrebbe spiegarsi come un esito della preposizione *auui-/aoi-*, con il significato di “*adversus, contra* o presso”. La seconda ipotesi è anche supportata da Hoffmann & Narten:

“Die Aussprache spiegelt sich in einigen Schreibweisen wider. Insbesondere vor *ī* findet sich nämlich eine Weiterentwicklung von *auu-* zu *aoi*, das dann einerseits als bloßes *ao-* erscheint, andererseits wieder zu *auu-* normalisiert wird (da sonst kein einfaches *u* zwischen Vokalen vorkommt). Das Zustandekommen der in den Handschriften geläufigen Schreibung *aoi* der Präposition *auui* kann z. B. an den Varianten Y.9,8 nachverfolgt werden.”²⁵⁶

Per quanto riguarda il secondo *aoi-*, potrebbe trattarsi di un preverbo di *daḍāiti*,²⁵⁷ anche se in questo caso dovremmo postulare un *hapax legomenon*, che Pirart traduce con “*ils entravent*”. La radice *dā-* ha numerosi significati, molto distanti fra di loro: anche in sanscrito essa copre almeno 4 campi semantici completamente distinti, come già sottolineato da Kuiper.²⁵⁸ La

²⁵⁴Hoffmann & Forssman 1996 § 119.

²⁵⁵ Bartholomae 1904 col. 180.

²⁵⁶Hoffmann & Narten 1989 p. 43;

²⁵⁷Per quanto riguarda la formazioni di *aoi-* come preverbo che viene da *auui-* < **auī* < **aβi* si veda Hoffmann & Narten 1989 p. 81.

²⁵⁸ Kuiper F. B. J. 1973 *Vi dayate and vidatha-*, *Indologica Taurinensia* 2, 121-132.

radice verbale *dā-* può indicare le seguenti azioni “dare, mettere, concedere, procurare, regalare, fondare, ottenere...etc.”²⁵⁹

Pirart sottolinea, a sua volta, che il sintagma *aoi tanuuō* forma un’unità nota anche da *Yt.* 1.7, dove appare come epiteto di *Ahura Mazdā*. Già Lommel aveva espresso seri dubbi sulla *n* di *tanuuō*, che sarebbe da sostituire con una *r*, a causa di un errore durante la trasmissione scritta²⁶⁰ (**a-vi-tūriiō* “der Unüberwindliche”) e quindi il rimando a *Yt.* 1.7 non è molto indicativo per supportare l’unità di *aoi* e *tanuuō*. Panaino interpreta *auua.tanuiiō* di *Yt.* 1 come aggettivo grazie anche all’ausilio delle traduzioni pahlavi *tuwānīg* e *pāzand tubqñī* traducibile come “*able, powerful*”. È altresì ragionevole supporre che *aoi* sia legato al verbo *daḍāiti*; in tal caso *tanuuō* sarebbe da interpretare come semplice nom./acc. plurale o al massimo gen. singolare di *tanū-* “corpo”. Secondo Bartholomae **aiwiḍāta-* significa “*etwas begeben, beilegen*”.²⁶¹

La sequenza successiva mostra la medesima apertura *aoi.tē aoi* e non è chiaro se tale ripetizione abbia mera funzione stilistica oppure se fosse legata ai termini che seguono. Il termine *aḍaurunəm* in alcuni manoscritti (F1 e Jm4) è segnato come fosse un composto *aḍa.urunəm*.²⁶² Probabilmente qui si fa riferimento al sacerdote *aḍaruuan-*, termine utilizzato sia per indicare la “casta” sacerdotale sia per designare un certo tipo di sacerdote.²⁶³ Una ulteriore chiave di interpretazione potrebbe essere possibile nel caso si trattasse di due termini distinti fusi in un secondo momento e quindi *aḍa* e *urunəm*. In tal caso *aḍa* potrebbe essere inteso come avverbio con il significato di lat. *ita* ²⁶⁴. *Urunəm* forma flessa di *urun-/uruuan-* “anima” che si trova spesso

²⁵⁹Bartholomae 1904 coll. 711-724.

²⁶⁰ Si noti che i segni per *r* e *n* sono rappresentati dallo stesso grafema nella scrittura corsiva del pahlavi dei libri. Lommel H. 1927 § Nachtrag zu *Yt.* 1.7.

²⁶¹Bartholomae 1904 col. 717.

²⁶² Nei manoscritti avestici il punto indica una separazione tra due termini e viene riprodotto nelle traslitterazioni scientifiche solo nel caso in cui si tratti di composti per rimarcare la presenza dei due diversi elementi di composizione. Vi sono anche numerosi casi in cui il punto non ha nessun valore definito; come rimarcato da Hoffmann, tale *sprachwidrige Worttrennung* è già presente nei testi avestici più arcaici.

²⁶³ Boyce 1987.

²⁶⁴ Bartholomae 1904 col 63.

“neben oder im Gegensatz zu tanū- und zu anderen menschlichen Kräften usw.”.²⁶⁵

Una ulteriore ipotesi di lettura sarebbe possibile considerando il verbo *janāiti* parte del sintagma successivo e *aṭaurunəm yaṭa raṭaēštārəm* costituirebbero l'oggetto diretto, “ Egli distrugge l'aṭarvan come il guerriero”.

aṭaurunəm yaṭa raṭaēštārəm

La ripetizione di *aṭaurunəm* probabilmente ha mera funzione anaforica e ricollega in modo inequivocabile la subordinata al sintagma precedente per evitare che si confonda il termine di paragone.²⁶⁶ La congiunzione *yaṭa* introduce un'analogia tra *raṭaēštārəm* e *aṭaurunəm* ovvero tra il “guerriero”²⁶⁷ e il “sacerdote”, con l'omissione del predicato e un omoteleuto dei due termini messi a confronto.²⁶⁸ Il sacerdote che distrugge la menzogna è come un guerriero. L'accusativo singolare *raṭaēštārəm* è documentato anche in *Yt.* 5.58, *Vyt.* 26 e *Vr.* 3.2 e, come nota Kellens, sarebbe da postulare un tema secondario non documentato ma ricostruito **raṭaēštāra*.²⁶⁹

Oppure si interpreta *janāiti* come verbo preposto e *aṭaurunəm yaṭa raṭaēštārəm* come oggetti diretti del sintagma giustamente posti all'accusativo.

vīspa.nō asruštāe nāšātanqm aojaṅha yō hīm daste dārənəm

Il termine *vīspa* potrebbe essere femminile nom. oppure nom./acc. neutro; si noti inoltre la ripetizione anaforica del termine. In caso si trattasse

²⁶⁵ Bartholomae 1904 col 1537 ss.

²⁶⁶ Tenendo presente che è altresì possibile che *aṭaurunəm* sia da interpretare come *aṭa.urunəm*. In tal caso l'analogia sarebbe da interpretare anche come un gioco di parole; ovvero *aṭaurunəm* che nel primo caso indica l'anima viene poi ripreso con il significato di “sacerdote”.

²⁶⁷ Letteralmente “*auf dem Wagen Stehender*” già documentato anche in vedico *rathe-ṣṭhā-* e quindi “colui che sta sul carro (da battaglia)”, e quindi il guerriero. A tal proposito si veda anche Kellens 1974 pp. 231 s.

²⁶⁸ Bartholomae 1904 col 1240 ss.

²⁶⁹ Kellens 1974 p. 232. Tale tema spiegherebbe il vocativo singolare *raṭaēštāra* in *N* 5.6 e *Y* 62.8, il genitivo singolare *raṭaēštārahe* di *V.* 13.44 e 45, *Vyt.* 3.16 e *A.* 2.5 e infine l'accusativo plurale *raṭaēštārā* di *Vr.* 3.5.

di un nominativo al femminile si potrebbe supporre che sia seguito dal termine *druxš* omesso nel testo perchè sottinteso. Molto più probabile è che *vīspa* sia da leggere come nom./acc. neutro in concordanza con *dārānəm* nel senso di “ogni (mezzo) per tenere lontano”. *Nō* = acc./gen. del pronome personale *vaēm* “noi”. Il termine *asruštāe* (femm. sing. dat.) nella sua forma flessa è un *hapax* del tema *a-sruštay-* “ungehorsam”²⁷⁰ e secondo Bartholomae i numerosi infiniti in *-tāe* sono dat. sing. dei nomi d'azione in *-ti-* che esprimono principalmente uno scopo o una finalità. Kellens ritiene che tale categoria, nonostante non risponda ai criteri che permettono di identificare una forma infinitiva, sia da interpretare come dativo con funzione finale come appunto aveva già anticipato Bartholomae.²⁷¹ Pirart asserisce che:

“Remarquons encore que plusieurs attestations de *asrušti-* se rencontrent au visionage de la Druj que l'on vainc ou chasse (Y 33.4; 43.12; 44.13, 60.5). Les mots *nāšātanəm aojaṅha* rappellent RS 1.55.6 || *sá hí śravasyúḥ sádanāni kṛtrímā* ^v *kṣmayá vṛdhāná ójasā vināśáyan* | [...] 8.97.14 || *tvám púra indra cikíd enā* ^v *vy ójasā śaviṣṭha [śakra] nāśayádhyai* | [...], mais je ne vois pas de quelle forme de $\sqrt{\text{nas}}$ “perir” il est question.”

Il *hapax nāšātanəm* si spiega come participio con desinenza *-at / *-nt* che al genitivo plurale mantiene il grado zero e potrebbe essere di genere maschile o neutro.²⁷²

yō = pronome relativo masc./neutr. singolare nominativo; *hīm* = pronome personale masch./femm. terza persona singolare accusativo.

Daste < **dad^staj*; sec. persona singolare indicativo presente medio $\sqrt{\text{dā}}$ “dare, porre, mettere ... etc.” che chiede un dativo come oggetto di destinazione.

Il termine *dārānəm*,²⁷³ nom./acc. singolare neutro è un *hapax* di *dārāna-* con il significato di “(Mittel) zum Zurück- Abhalten”,²⁷⁴ ovvero “(mezzo) per tenere lontano” e in senso lato per proteggere, nel contesto di una formula magica contro le forze maligne una sorta di mezzo apotropaico.

²⁷⁰Bartholomae 1904 col. 223.

²⁷¹Kellens 1984 p. 343.

²⁷²Hoffmann & Forssman 1996 §100.

²⁷³Dal verbo $3\sqrt{\text{dar}}$ si veda anche vedico *dhāraṇa-* n. “Halten, Zurückhalten”; Bartholomae 1904 col. 739.

²⁷⁴Bartholomae 1904 col. 739.

yōi hapta aməšā spənta huxšaθra huδāṅhō hamarəθanqmcit

La sequenza *yōi [...]* *hamarəθanqmcit* appare identica anche in Vr. 11.12 e V. 19.9, e molto probabilmente richiama Y. 70.1, 2.2, 35.1 e 58.5, ove però il numero sette non è specificato.²⁷⁵ Dal contesto non è chiaro se originariamente la frase fosse intesa come tale o se si trattasse di una citazione che impone la recitazione di un passo noto e che per tale motivo nel manoscritto viene segnato solo l'inizio del passo. Per concomitanza di contesto V. 19.9 si presterebbe molto bene come modello; infatti *yōi [...]* *hamarəθanqmcit* è preceduto da un dialogo in cui Zaraθuštra lotta contro i daēva ed è seguito dalla preghiera nota come *Ahuna Vairiia* (m.-p. *Ahunwar*). Non essendoci indicatori testuali che possano supportare l'inserzione della recitazione di V 19.9 si rimane nell'ambito dell'ipotesi, pur constatando che è possibile che vi sia sottinteso un parallelismo tra l'esorcismo di Yt. 2 e la lotta contro i demoni narrata in Vd. 19.9.²⁷⁶

daēnqəm māzdaiiasnīm aspō.kəhrpəm āpəm mazdaδātqəm ašəonīm yazamaide

L'unico verbo con funzione di predicato è *yazamaide* che probabilmente regge l'intera sequenza scollegata dal testo circostante. La serie di accusativi si può dividere in tre segmenti: “la religione mazdaica”, “l'acqua a forma di cavallo” e *aša*. Da un punto di vista prettamente grammaticale non è chiaro se *mazdaδātqəm* si riferisca a *daēnqəm* oppure ad *āpəm*, ma è molto più probabile, per motivi contenutistici che sia l'acqua ad essere stata creata da *Ahura Mazdā*; inoltre l'aggettivo è documentato, sempre riferito all'acqua, anche in N 47. Il composto *aspō.kəhrpəm* in questo caso con uso aggettivale, costruito sul tema *asp-* “cavallo” e *kəhrp-* “forma”²⁷⁷, appare anche come sostantivo in Yt. 8.8. Le acque a forma di cavallo probabilmente sono un riferimento a *Tištrya* e al mito della liberazione delle acque narrato in Yt. 8. La similitudine si presta molto bene anche per il contesto; *Tištrya* assume la forma di cavallo per lottare contro il demone *Apaoša* e distruggerlo,

²⁷⁵Vedi anche Y 4.4, Vr 8.1 e Y. 56.3. Bartholomae 1904 col. 1824. Si consideri anche S 2.15. In nessuno dei passi paralleli viene menzionato il numero degli *Aməša Spənta*.

²⁷⁶Il testo prosegue con un dialogo tra Zaraθuštra e Ahura Mazdā, in cui viene spiegato come si distruggono le creature di Anra Mainiiu.

²⁷⁷Vedi Kellens 1974 pp. 347 s.

liberando così le acque del mare cosmico *Vourukaša*.²⁷⁸ La formula retta da *yazamaide* richiama alcune delle stanze di apertura e ovviamente il *Sīh-Rōzag*, anche se la frase di per sé non mostra passi gemelli ed è dunque da ritenersi originale di *Yt. 2*.

Da un mero punto di vista stilistico la stanza 13 è molto simile all'apertura del paragrafo 12; infatti, numerose sono le forme retoriche che ricordano più una struttura vedica che non avestica. Si possono notare subito i due *āmreḍita* (ripetizione di *vitara.maibiiā* e *vitara.maibiiasciṭ*), una ripetizione anaforica di *ātarā* oltre alla ripetizione epiforica di *vīmraoṭ zaraθuštra*. La parte finale della stanza presenta un'allitterazione (*fraspāuuarəš frāca framərəθβaca frajaθβaca*) e una ripetizione epiforica di *θβaca*.

ātarā.vitarā.maibiiā vitarā.maibiiā vīmraoṭ zaraθuštra

L'intera sequenza sembra retta dalla formula *vīmraoṭ zaraθuštra*; nonostante formalmente *zaraθuštra* sia un vocativo, è molto più probabile che sia inteso come nominativo in funzione di soggetto di *vīmraoṭ*. La forma al nominativo è documentata in **J10** e inizialmente anche in **P13** ("corretto" poi in *zaraθuštra*). Il verbo *vīmru-* secondo Bartholomae sarebbe traducibile con "entsagen, aufsagen";²⁷⁹ in italiano da rendersi con "sentenziare, affermare interdicendo".²⁸⁰

Il sostantivo *ātar-* "fuoco" si caratterizza per una declinazione atipica; tale irregolarità probabilmente nasce dal fatto che si tratta di una flessione maschile di un sostantivo originariamente neutro **ātṛ-*.²⁸¹ La forma *ātarā* potrebbe essere un vocativo singolare, se si tiene presente che *-ṛ-* in posizione finale diventa **-ər* e in avestico si aggiunge anche una vocale anaptittica in

²⁷⁸Panaino 2005. Anche il *Vourukaša* stesso si espande a forma di cavallo.

²⁷⁹Bartholomae 1904 coll. 1192 ss.

²⁸⁰Secondo Pirart il soggetto sarebbe sottinteso e non *Zaraθuštra*: "Le sujet, non exprimé, ne nous est fourni par aucun parallèle. De plus, c'est aussi le seul exemple actif de *vī + √mrū*." Pirart 2002 p. 27.

²⁸¹Hoffmann & Forrsmann 1996 § 107.

questo caso $-a$.²⁸² Il termine *vitarə* pone una serie di problemi interpretativi, secondo Pirart:

“*Āmreçita du datif due dérivé en -man- de $vī + \sqrt{tar}$ ‘se frayer un chemin, traverser’. Valeur temporelle du datif.”*

Una lettura alternativa e filologicamente ragionevole sarebbe però altresì interpretare appunto *ātarə* come semplice vocativo “Oh fuoco!”.

Trattandosi di un testo molto complesso che presenta numerosi *hapax legomena* e arcaismi, non si può escludere a priori la seguente lettura: *ātarə* non inteso come “fuoco”, ma come un aoristo imperativo di \sqrt{tar} . Allo stesso modo *vitarə* che si può spiegare come aoristo imperativo di \sqrt{tar} + prefisso *vi-*. La forma corretta dovrebbe presentare una *-a* in posizione finale al posto di $-ə$ in entrambi i casi. In avestico non sono documentate forme di aoristo della radice verbale \sqrt{tar} , a differenza del vedico \sqrt{tr} (*tir, tur*) aoristo *atāri*.²⁸³ Potendo escludere dunque un aoristo radicale per la radice verbale \sqrt{tar} , tale ipotesi è da rifiutare.

Una ulteriore chiave di lettura sarebbe quella di interpretare *ātarə* come forma errata di *atāra-*, termine che può essere usato come aggettivo con il significato di “dieser, der von beiden”, ma mancherebbe comunque il termine di riferimento.

La soluzione più plausibile, infine, sarebbe quella di spiegare *ātarə* come forma recenziore di *ātarō* nel senso di “Bedränger, Angreifer”;²⁸⁴ tale termine è documentato solo nella sua accezione positiva, ovvero come oppositore degli esseri *daēvici* (“*vī daēvāiš ...*”; vedi *Y. 12.4*). Nel presente contesto non è specificato se si tratta di un oppositore del male o del bene e quindi non è chiaro se si tratta di colui che deve essere sconfitto, oppure di colui che è impegnato nell'esorcismo. ²⁸⁵Da un punto di vista stilistico si noti che *ātarə* e *vitarə* oltre all'omoteleuto potrebbero anche rappresentare un *polyptoton* in quanto riconducibili entrambi alla radice verbale \sqrt{tar} , i due termini si

²⁸²Hoffmann & Forrsmann 1996 p. 91. Secondo Pirart, invece, il termine sarebbe da interpretare come genitivo infatti afferma che: “Sans doute mis pour le génitif à moins qu’il ne faille accepter un premier term de composé.” Pirart 2002 p. 27.

²⁸³Whitney 1885 p. 64.

²⁸⁴Bartholomae 1904 col. 316.

²⁸⁵ Duchesne-Guillemin 1936 § 82 * *ā tara* “qui attaque”.

distinguono solo per il prefisso.²⁸⁶ Si ricorda che nei manoscritti la sequenza *ātarā.vitarā.maibiiā* è segnata appunto come se fosse un composto; in tal modo si potrebbe anche giustificare la desinenza in *-ā*. Si tratterebbe di un composto costruito allo stesso modo di *vītarā.ṭbaēšah* “Anfeindung überwindend”, ma con l'inversione della posizione degli elementi. L'elemento *ātarā* con il significato di “oppositore” assieme a *vītarā* “superamento, allontanamento” e il *dativus incommodi maibiiā*²⁸⁷ confluito nel composto potrebbe ragionevolmente indicare un termine tecnico, una sorta di parola magica con il significato di “allontanamento dell’oppositore da me (rispetto a me)”. È chiaro che tale interpretazione è da intendersi come una mera ipotesi fortemente dettata dal contesto.

Un ulteriore problema interpretativo a questo punto è rappresentato dal verbo; come si è notato precedentemente, sembra che sia *Zaraθuštra* a pronunciare tali parole in un discorso diretto, sebbene sia altresì possibile che il composto indichi “l’oppositore che supera”,²⁸⁸ ovvero colui che attacca il male, pronunciando a me/con me (*maibiiā*) il nome del profeta.²⁸⁹ La traduzione della sequenza sarebbe la seguente: “L’oppositore che supera (pronuncia) con me, superando pronuncia con me ‘oh *Zaraθuštra*”.

L’intera sequenza viene ripetuta due volte e alla seconda ripetizione essa risulta enfaticizzata tramite l’uso dell’enclitica *-ciṭ*.

yaṭ vaṇhāuš manarhō yaṭ aiθiiejarhəm vacəm fraspāuuarəš frāca framərəθβaca frajəθβaca

Il verbo *fraspāuuarəš*, alla seconda persona singolare del presente ingiuntivo, è probabilmente un composto di $\sqrt{\text{var}}$ - “scegliere” e *fraspā-* “beseitigend, aufhebend”.²⁹⁰ Il termine *frāca* potrebbe a sua volta essere un composto di tipo *fra-a-ca*; l’allungamento della *-a-* sarebbe dunque dovuto ad un *sandhi*.

²⁸⁶Bartholomae 1904 col. 316;

²⁸⁷La forma *maibiiā* è un dativo arcaico del pronome personale prima persona singolare.

²⁸⁸Sottinteso che supera i *daēuua-*.

²⁸⁹Come già notato precedentemente, *zaraθuštra* può essere inteso come nominativo oppure come vocativo.

²⁹⁰“*fra-spā-* ‘beseitigend, aufhebend’ (nur Komp.)”; Bartholomae 1904 col. 1003.

Diversa la lettura di Pirart, il quale introduce diverse ricostruzioni e correzioni; così, per esempio, egli interpreta *frāca* come una forma corrotta di *θβāca*. Nonostante non vi siano dati codicologici utili per supportare tale ricostruzione, essa sembra ragionevole da un punto di vista stilistico. Comunque tale interpretazione parte dal presupposto che *fraspāuuarəš* sia un aggettivo verbale in *-θβa-*.²⁹¹

La stanza 14 è molto estesa, ma l'unica parte relativamente originale è rappresentata dalla seguente porzione testuale: *satauuata satā.vita utauuata utā.vita uta uta apa.barənuta yaθa bastəm frauuašnəm daēnəm māzdaiiasnīm nāšātanəm aojanha*. L'interpretazione di tale sequenza è resa però molto difficoltosa anche dall'elevata instabilità nella tradizione manoscritta.²⁹² Così, per esempio, al posto di *satauuata* “cento volte”, **F1** e **M6** riportano *vata vata*; altre parti, invece, sono omesse in alcuni codici; così avviene per la ripetizione *uta uta*, che non è presente in **Pt1**, **P13**, **L18** e **11**. Molto probabilmente diversi termini hanno subito un processo di omologazione per assonanza, ma non è chiaro se le forme stilistiche presenti siano originali, oppure se si siano formate in seguito alla corruzione del testo vulgato. L'intera sequenza sembra più una formula incomprensibile, fatta di rime e termini assonanti, ripetizioni epiforiche e anaforiche, quasi come se si trattasse di una sorta di “abracadabra” avestico. Si tenga presente che questa parte dell'inno non viene tradotta neppure nelle edizioni moderne del *Khordeh Avesta* in inglese.²⁹³

La stanza si apre con quattro termini composti da ricombinazione degli stessi elementi *sata*, *-uuata/-vata*, *uta* e *vita*. La somiglianza sonora

²⁹¹ “*fraspāuuarəš*, en raison des deux autres attributs qui lui sont coordonnés *frāca framərəθβaca frajəθβaca*, doit représenter un nominatif pluriel [...] Quant à **fraspāuuarəš.θβāca*, si ce doit être aussi un adjectif verbal en *-θβa-*, il comporte une syllabe de trop. J'émetts alors l'hypothèse que celle-ci est °*spā*° et que serait en caractères pehlevis une anticipation sur °*θβā*°: je reconnâtrais donc dans ce mot l'adjectif verbal en *-θβa-* de *frā* + √*varz* ‘accomplir, mettre en pratique’, **fraspāuuarəš.θβāca*.” Pirart 2002 p. 28.

²⁹² Infatti, Bartholomae definiva la sezione compresa tra *satauuata* e *apa.barənuta* come “wertloses Zeug”; cfr. Bartholomae 1904 col. 1556.

²⁹³ “The translation of this entire Karda does not seem to me to be satisfactory. A better translation than this should be made. I could not translate the portion from ‘ātare vitare’ up to ‘aojanha’ of paras 13-14.”

maggiore si ha tra il primo e il terzo, e il secondo e il quarto elemento. Il primo termine, *satauuata* potrebbe essere un composto con il significato di “cento volte”; tale avverbio, però, non è associato a nessuna azione apertamente espressa nel testo, a meno che non sia legato ad *apa.barānuta*. Inoltre, non vi sono indicazioni di azioni rituali di qualsiasi tipo che dovrebbero essere effettuate cento volte, a condizione che non si interpreti il riferimento a “cento volte” come sinonimo di “tante volte”. Non si può escludere a priori la lettura di **F1** e **M6**, ovvero *vata vata* (voc. sing./nom. plurale), anche se appare poco plausibile che il testo si apra con un discorso diretto senza che sia menzionato colui che lo dovrebbe pronunciare.

Non è chiaro se *satā.vita* sia da considerarsi un composto oppure se si tratti di due termini distinti separati da un punto; inoltre, non è chiaro se il secondo termine sia da leggere come *vita* oppure come *vata* (**L 18.11**; **P13**; **K19.12**).²⁹⁴ Nel caso si trattasse di *vita*, potrebbe essere una forma corrotta di *vītay-* “allontanarsi, separarsi”,²⁹⁵ ma anche “separazione, solco”; altrimenti, *vata* nel senso di *vāta-* “vento”. Entrambe le letture peccano per l'abbreviazione della vocale nella prima sillaba.²⁹⁶ Anche la desinenza in *-ā* di *satā* è irregolare, in quanto ci si aspetterebbe una *-ā̃* o una *-ō̃*, come nei restanti composti con *sata-* “cento” come primo elemento a noi pervenuti.

Lo *hapax legomenon utauuata* potrebbe essere una formazione della congiunzione *uta + -uuant*, anche se non vi sono altri casi in avestico in cui tale suffisso si presenti preceduto da un'enclitica. Non si può escludere a priori l'ipotesi che la lezione corretta sia *uta.vata*, indicato graficamente come un composto, mentre in realtà si tratterebbe di due termini distinti. Ultima, ma non meno ragionevole, è anche la possibilità che *utauuata* stia semplicemente per la congiunzione *uta* e che il suffisso sia stato aggiunto per motivi stilistici.

Pirart analizza la medesima sequenza come segue:

“J'interprète l'apparente logomachie *satauuata satā.vita utauuata utā.vita* comme une suite d'abstraites en *-ti-* composés mis au locatif: **śata+uāti-*

²⁹⁴ È curioso notare che diversi manoscritti che riportano *vita* come secondo elemento del composto leggono, invece, *vata* nel composto *utā.vita*.

²⁹⁵ Bartholomae 1904 col. 1439.

²⁹⁶ Inoltre, *vītay-* dovrebbe almeno presentare una forma al plurale, dato che il composto indica “cento”.

«victoire sur cent», **śata+uīti-* «persécution de cent», **uta+uāti-* «victoire à nouveau» et **uta+uīti-* «persécution a nouveau».”²⁹⁷

L'unico verbo presente nella sequenza è *apa.barənuta*; come già notava Pirart, la desinenza in *-uta* si è formata probabilmente per metatesi:

“La contagion en *uta* est perceptible aussi dans *apa.barənuta* qui devrait être un verbe, sans doute la troisième personne du singulier (du pluriel selon peu de manuscrits: *barənata* E1, J10, L11) de l'injonctif présent moyen d'un verbe (un *svādi* selon la grande majorité des manuscrits) préverbé de *apa* (Jm4, etc.) ou *upa* (Mb1, J10, M4). J'opte à tout hasard pour *^xapa.barənta*.”²⁹⁸

Si tratterebbe, dunque, di un tema verbale presente con desinenza tradizionalmente storica, traducibile come “egli porta via”, oppure, in alternativa, “essi portano via”; è altresì possibile accettare la lezione di *upa-* al posto di *apa-* con il significato di “egli procura”, oppure “essi procurano”.

Le proposte di traduzione sono diverse, nessuna delle quali risulta pienamente soddisfacente; ne vengono riportate diverse come indicazioni orientative per ulteriori indagini:

- △ “Egli procura cento volte cento solchi (lett. separazioni) e il vento e i solchi ...”
- △ “Egli porta via cento volte cento separazioni e ancora e le separazioni ...”
- △ “oh vento, oh vento; egli procura cento solchi e il vento e il vento”
- △ “Cento venti, cento volte e ancora i venti...”

Come si nota dalle varie proposte, è possibile che il testo faccia riferimento ai solchi che il sacerdote disegna nella sabbia, secondo quanto indicato anche da *Yt.4*.²⁹⁹ Appare altresì possibile che *vītay-* sia inteso come “separazione, allontanamento” del male da esorcizzare o da allontanare. Oppure, in alternativa viene evocato il vento il quale allontana il male da esorcizzare.

La subordinata che segue, ovvero, *yaθa bastəm frauuašnaṃ daēnaṃ māzdaiiasnīm nāšātanṃ aōjanha*, secondo Pirart sarebbe incompleta. Tale

²⁹⁷Pirart 2002 p.28.

²⁹⁸Pirart 2002 p. 28.

²⁹⁹Vedi Pekala 2000 pp. 147 s; Panaino 2008.

studioso suppone inoltre che si tratti di frammenti di citazioni. Questa ipotesi in mancanza di ulteriori dati testuali non può essere né negata né confermata; per questo motivo si tenterà di avanzare una traduzione indicativa, tenendo presente però anche la proposta dello stesso Pirart.³⁰⁰ La sequenza di accusativi non è retta da alcun predicato; è possibile che sia sottintesa l'azione della frase principale, ossia “egli porta via, essi portano via”. Il termine *bastam* è l'accusativo del participio perfetto passivo del verbo *band-* “legare”.³⁰¹ Probabilmente si fa qui riferimento all'usanza di legare ritualmente il male o il malessere, prima che esso venga espulso e allontanato. Si prenda come riferimento, per esempio, *Yt. 4*:

“According to *Yt. 4.2-3*, by one's invoking Haurvatāt̄ and the Aməša Spəntas the daēvas can be smashed; the priest must in fact pronounce a formula which apparently is not transmitted in the text (being probably secret and known by heart), and then he must draw a furrow in the ground (*karšāim kāraiiēiti*). Thanks to these acts he would be able to hide his own body (*haom tanūm guzaēta*) and (*Yt. 4.5*) bind (*θβ̄amca drujəmca niyne*) the demon (or demoness) which was reputed to be present and the Lie (*Druj*) who accompanied him (or her). The reference to the idea of binding a hostile and demonic power is very common in magic [...] and is attested also in *Yt. 8.55*, where Tištrya binds with a great number of bindings the Pairikā Dužyāiryā.”³⁰²

La forma *frauuašnaṃ* probabilmente è da correggere in *frauuašinaṃ* e bisognerebbe accettare quindi la lezione di **Jm4**, **F1** e **M6**.³⁰³ Il termine *frauuaši-* è un *Problemwort* che ha ricevuto molta attenzione da parte degli studiosi, ma, nonostante ciò, il suo significato e la sua etimologia sono tutt'ora fonte di discussione.³⁰⁴ Dal contesto non è chiaro a cosa faccia riferimento il genitivo “delle *frauuaši-*”. Sembra molto probabile che esso sia parte della sequenza *daēnaṃ māzdaiiasnīm*, ovvero “(al)la *daēna* mazdaica delle

³⁰⁰Pirart 2002 p. 29.

³⁰¹Bartholomae 1904 col. 926 “binden, fesseln”.

³⁰²Panaino 2008.

³⁰³Molto più probabile della proposta di Pirart di correggere, invece, l'intera sequenza in **frauuašna daēna māzdaiiasniš*.

³⁰⁴ Per un breve riassunto delle maggiori posizioni scientifiche riguardo tale termine si veda Boyce 2000b.

frauuāši”. È altresì possibile che il genitivo faccia parte della sequenza *bastəm frauuāšinqm* e che indichi che il demone sarebbe stato legato dalle *frauuāši*. In entrambi i casi si tratterebbe di un genitivo con funzione soggettiva; altrimenti non sarebbe da escludere a priori, anche se ciò risulta meno probabile, la presenza di un genitivo oggettivo, che può sostituire l'accusativo di direzione,³⁰⁵ in questo caso retto da un verbo non esplicitamente espresso, sebbene deducibile dal sintagma precedente. Ovviamente quest'ultima ipotesi parte dal presupposto che il verbo della frase principale significhi: “essi portano via/egli porta via” e, dunque, verso le *frauuāši*.

La restante stanza 14 vede la ripetizione delle stanze 11-14, le quali sono già state ampiamente discusse nei precedenti capitoli ai quali si rimanda.

Per quanto riguarda la chiusura dell'inno si veda sopra al capitolo dedicato alle formule di apertura e chiusura dello *Haftān Yašt*.

³⁰⁵Reichelt 1978 § 503.

Commento storico-religioso

L'inno dedicato ai sette Aməša Spənta viene recitato principalmente durante i primi sette giorni del mese, per alleviare l'influsso negativo prodotto da Saturno o da fenomeni tradizionalmente considerati pericolosi come le eclissi,³⁰⁶ onde evitare ulteriori calamità e allontanare malesseri³⁰⁷ e infine per garantire successo nella vita privata e lavorativa.³⁰⁸

Il *Haftān Yašt* viene recitato durante la prima settimana di ogni mese e dunque nei giorni dedicati ai singoli Aməša Spənta.³⁰⁹ Come afferma la Boyce,

“The religious importance of the calendar dedications was great, for not only fixed the pantheon of major yazatas, but ensured that their names were continually uttered, since at every Zoroastrian act of worship the yazatas of both day and month are invoked.”³¹⁰

Nella tradizione zoroastriana vengono considerati festivi i giorni in cui il patrono del mese coincide con quello che dà nome anche al giorno, ma diversamente da quanto ci si potrebbe aspettare, in tale contesto l'intestataro dell'inno recitato non deve corrispondere al patrono di giorno e mese. Così, per esempio, durante la festa di Esfandagān (giorno e mese dedicati a Spəntā Ārmaiti), le formule (spesso scritte e appese alle porte delle abitazioni) invocano protezione principalmente da parte di Wanand e di Faridun;³¹¹ infatti viene recitato Yt. 21. La recitazione dell'inno dedicato alla stella Vega è strettamente legato alla pratica del *xarafstar-kuši*, ovvero all'uccisione degli animali considerati abominevoli. Durante la festa di Esfandagān avviene una sorta di disinfestazione rituale attraverso la caccia agli esseri considerati malvagi dalla tradizione zoroastriana.³¹²

³⁰⁶Choksy & Kotwal 2005 pp. 229s.

³⁰⁷Dhabhar 1932 p. 277.

³⁰⁸Kreyenbroek & Munshi 2001 pp. 74 e 78.

³⁰⁹Panaino 2002b.

³¹⁰Boyce 1979 p. 73.

³¹¹Stausberg 2004 pp. 555 ss.

³¹²Tale tradizione è documentata fino al XIX sec.

Oltre alle motivazioni calendariali, *Yt.2* viene anche utilizzato per la sua funzione apotropaica sia a livello macrocosmico sia domestico. Choksy & Kotwal affermano:

“Of relatively late composition, this *yašt*’s role is largely that of holding at bay and exorcising aspects of the Drug. For example, pious belief claimed that the *yašt*’s words are particularly effective in reversing the supposed evil influence of eclipses and of the planet Saturn - regarded as the planetary lord of darkness (as recorded in the eleventh century C.E., Middle Persian language, *Bundahiš* or [Book of] Primal Creation 5B. 12, 13, 17). So the Haft Amahraspand *Yašt* is prayed in combination with the *Ābān Yašt* for that purpose.”³¹³

Purtroppo tali studiosi non indicano la fonte di tale osservazione.

Nella *Rivāyat* persiana del Dastur Barzu Kamdin, viene consigliata la recitazione del *Haftān Yašt* con la seguente spiegazione:

“Then if calamity befalls a person, it is necessary that he should give something in charity in the name of the Amshaspands and perform their Yasna so that the sinister aspect of a star may be removed from his horoscope, for the virtue proceeds Ormazd and the Amshaspands and vice from Ahriman and the demons;”³¹⁴

Questa traduzione necessita di qualche chiarimento: per “star” si intende qui “pianeta” e non “stella”; lo “Yasna dei Amshaspands” indica in realtà lo *Yašt* dedicato agli Aməša Spənta.³¹⁵ Il testo prosegue spiegando che non solo l’influenza negativa viene annullata, ma, attraverso offerte dedicate ad Ahura Mazdā ed agli Aməša Spənta, il pianeta può diventare addirittura propizio. Il testo molto probabilmente riprende il *Šaddar-e Bondahesh*, libro persiano diviso in 100 capitoli più uno conclusivo. L’autore del testo è ignoto e così anche la data della sua composizione; abbiamo invece notizia dell’arrivo del primo manoscritto di tale fonte in India:

“The name of the author of the work has not been known; but its date can be ascertained from the fact that the oldest MS. of the *Saddar Bundehesh*

³¹³Choksy & Kotwal 2005 pp. 230 s.

³¹⁴Trad. dal persiano secondo Dhabhar 1932 p. 277.

³¹⁵ Per l’uso del termine *yasna*- al posto di *yašt* si veda Panaino 1994 pp. 176 ss.

is found in the Rivāyat of Kāmdin Khambayeti brought from Persia in 896 A.Y.”³¹⁶

La data 896 A. Y. corrisponde al 1526/27 e fornisce un termine *ante quem*; probabilmente la prima stesura del testo si colloca tra il XIV-XV sec.³¹⁷ Al paragrafo 49 del capitolo conclusivo del *Şaddar-e Bondaheš* il testo suggerisce:

“We should daily perform the Yasna of God and the Amshaspands so that they may protect us from distress and calamity, [...]”³¹⁸

Il compilatore della *Rivāyat* ha attinto direttamente al *Şaddar-e Bondaheš*, e molto probabilmente l’importazione del testo segna anche l’introduzione, o reintroduzione, in India, delle pratiche descritte nel testo. Le *Rivāyat* sono epistole redatte da sacerdoti persiani su richiesta delle comunità zoroastriane d’India; le indicazioni rituali rispecchiano dunque la tradizione delle comunità persiane nel periodo di redazione sia delle lettere sia dei testi ai quali esse fanno riferimento. Purtroppo non abbiamo notizie sulle modalità in cui l’inno agli Aməša Spənta venisse recitato, dato che il testo indica soltanto quando e per quale motivo la recitazione è indicata.

L’effetto propiziatorio e apotropaico del *Haftān Yašt* viene tutt’oggi ritenuto efficace presso i Parsi, come narra una signora intervistata nel 1994 nel Gujarat:

“Recently, when we had a lot of problems with the Trustees, an old priest who is a friend of B’s gave us the *nirang* of Behram to recite. It was to be recited after praying the *Haptan Yasht Vadi*, and after finishing the recitation we had to recite ‘*Ya Farman Kam*’, which is one of the 101 Names of God, 303 times.”³¹⁹

Anche un certo signor Antia conferma che per avere successo nella vita è indicata la regolare recitazione, anche quotidiana, dell’inno agli Aməša Spənta, come gli era stato consigliato da un astrologo a Surat:

“The *Haftan Yasht* of yours is a very powerful prayer. You pray this and you’ll come up in life.”

³¹⁶Dhabhar 1909 p. ix.

³¹⁷MacKenzie 1989 p. 547.

³¹⁸Dhabhar 1932 p. 578.

³¹⁹Kreyenbroek & Munshi 2001 p. 74.

Il signor Antia ha seguito il consiglio dell'astrologo recitando l'inno quotidianamente. L'intervistato aggiunge che la sua esperienza di vita gli ha insegnato che le persone che pregano molto hanno più successo in ambito sia lavorativo che privato, secondo lui perchè sono protetti dagli Aməša Spənta e dagli altri Yazata.³²⁰

Possiamo affermare con certezza che almeno per quanto riguarda l'età moderna e contemporanea l'inno venisse recitato principalmente in contesto domestico per garantire la benevolenza e la protezione da parte degli Aməša Spənta. Non abbiamo notizie, invece, della recitazione dell'inno in contesti più collettivi come feste o ricorrenze; sembra che esso abbia avuto un utilizzo più personale e domestico. Inoltre, non è chiaro quale sia la sua struttura recitativa, ovvero non è certo che le suddette notizie indichino una recitazione dell'inno per intero, nella sua forma "geldneriana", oppure se si tratti di una recitazione delle sole stanze 11-14 insieme a qualche altro testo precedente la sezione che inizia con *yātu.zī zaraθuštra*.

Il *Haftān Yašt* nella tradizione moderna dei Parsi esiste in due versioni differenti, come si evince dalle varie edizioni del *Khordeh Avestā* in gujarati prima, poi anche in inglese. Le due versioni, chiamate "large" e "small" *Haftān Yašt* hanno in comune soltanto la parte compresa tra *yātu.zī zaraθuštra* e *nāšātanaṃ aojaṇha* (stanze 11-14); tale porzione di testo viene considerata un *kardā*.

Una nota esplicativa nell'edizione moderna in inglese del *Khordeh Avestā*, spiega che la versione definita come breve comprende la recitazione delle stanze 11- 14 (fino al primo *aṣəm vohū* compreso) ripetuta sette volte; poi segue la porzione in pazānd della formula di chiusura dell'inno (in *bāz*),³²¹ la preghiera *yaθā ahū vairiō* e infine il restante *Yašt* a partire dalla parola *yasnamcā* (Yt. 2.0).

In alternativa, "[...] if one wants to recite Haftan Yasht Large, the Kardāh of 'Yātu Zi Zarathushtra' up to Ashem Vohū 1, should be recited only once and then one should recite the below-mentioned 8 Kardās."³²²

³²⁰Kreyenbroek & Munshi 2001 p. 78.

³²¹In questo contesto l'indicazione "to recite in *bāz*" indica probabilmente una recitazione a voce bassa; infatti i versi successivi sono indicati "to recite aloud".

³²² Kanga 2013 p. 119.

Questi otto capitoli aggiuntivi non sono altro che una parte di *Yasna Haptanhāiti* (Y. 35-41) più Y. 42.³²³ Ciò che più sorprende è il fatto che nella sequenza recitativa considerata “large”, vengono saltati i capitoli delle prime dieci stanze, anche se, in fondo, si aggiungono otto capitoli, i quali mostrano una struttura molto simile. Infatti, sia lo *Yasna Haptanhāiti* che i primi capitoli dell'inno che corrispondono allo *Sīh-rōzag* maggiore mostrano la forma della Yazamaidelitanei.³²⁴

Nell'introduzione alla prima edizione in inglese dello “Yasht-bā-māni”, Peer affermava:

“The Avesta Texts of some Yashts are identical (with adaptations) with the texts of some of the chapters of the Yasna; for instance, Yasna 9-10 from Hōm Yasht; Yasna 35-42, the Haftan Yasht; and Yasna 57, the Srosh Yasht (longer)” e addirittura aggiungeva che nell'elenco degli inni avestici si troverebbero: “1. Hormazd Yasht; 2. Haftan Yasht (Av. Yasna Haptanghaiti); ...etc..”.³²⁵

Tale autore sembra affermare che il “Haftan” del titolo dell'inno faccia riferimento allo *Yasna Haptanhāiti* e non ai sette Aməša Spənta.

Come già menzionato nei capitoli precedenti, le stanze 11-14 dell'inno oggetto del presente studio, formano una porzione testuale autonoma rispetto al testo circostante. La cesura tra le stanze dieci e undici è già presente nei manoscritti, i quali indicano che il testo viene recitato sette volte. È dunque possibile che il nucleo dell'inno esistesse come testo autonomo, che veniva recitato insieme ad altri testi o porzioni di testo, come per esempio parti dello *Sīh-rōzag*³²⁶ oppure con lo *Yasna Haptanhāiti*, come avviene oggi. È molto probabile che al momento della canonizzazione del testo, esso venisse recitato principalmente assieme ai primi sette capitoli di entrambi i *Sīh-rōzag* e che per tale motivo fosse stato fissato nella versione che troviamo oggi nei manoscritti. Attualmente nella maggior parte delle

³²³Y. 42 non è altro che un supplemento allo *Yasna Haptanhāiti*.

³²⁴La combinazione di *Haftān Yašt* con *Yasna Haptanhāiti* è documentata anche nelle edizioni precedenti del *Khordeh Avesta*; si tenga presente che si tratta di edizioni ad uso pratico e non di edizioni critiche a scopo scientifico.

³²⁵Peer 2001 pp. viii-ix.

³²⁶Soprattutto il piccolo *Sīh-rōzag* viene spesso recitato inserito in altri testi come l'*Āfrīnagān*, lo *Yasna* e il *Drōn Yašt*.

occasioni è indicata la recitazione delle stanze 11-14 per sette volte consecutive e non dell'inno per intero.³²⁷ Alla luce di ciò sarebbe auspicabile riprendere in considerazione i manoscritti spesso considerati lacunosi, perchè contenenti solo parte dell'inno e valutare la possibilità che le lacune non siano dovute ad una perdita di porzioni testuali durante la trasmissione scritta, ma che potrebbero documentare una trasmissione dell'inno nella sua forma abitualmente recitata. Anche i codici **K36** e **38**, i quali documentano un testo intermedio tra *Yt. 2* e *S. 1*, dovrebbero essere oggetto di uno studio specifico in quanto potrebbero documentare una sequenza recitativa che differisce da quella preservata nell'edizione standard del Geldner. Allo stesso modo **M49**, grazie anche alla sua traduzione in persiano moderno, potrebbe rappresentare una variante di *Yt. 2* così come veniva recitata nel periodo di redazione del manoscritto:

“Literaturhistorisch interessant ist die NpÜ Yt2 in M49, da die §§ 8-9, 11-13, die hier lediglich erscheinen, zu einem gleichsam neuen, zusammenhängendem Text zusammengestellt sind.”³²⁸

Per quanto riguarda la traduzione delle stanze centrali il *Khordeh Avesta* dei Parsi fornisce una traduzione approssimativa con la spiegazione che le parole ivi contenute avrebbero un grande potere apotropaico e benevolo grazie alle vibrazioni prodotte dalla recitazione stessa.

“This *Kardā* which is known as ~ *Yātu* zi Zarthusstra should be recited seven times. In the Zoroastrian Religion is explained the Law of Vibrations producing efficacious effects of the recital of the Holy Spells and according to this Law of Vibrations the effect of this *Kardā* is most powerful and beneficial. Specifically, this *Kardā* is regarded as most efficacious for resisting against the magic of any person like “*yātu*”, i.e. black magician.”³²⁹

³²⁷Come per esempio nel rituale chiamato *Chalisa* (probabilmente di ispirazione induista), durante il quale viene recitata solo la parte centrale di *Yt.2* per sette volte consecutive. Inoltre, il sacerdote dà la seguente spiegazione “The Khordad and Haptan Yashts are necessary to bind our thoughts during those 40 days.” <http://tenets.zoroastrianism.com/> ultima consultazione: 20/5/2014.

³²⁸ König 2012 p. 387. Lo studioso ipotizza anche l'esistenza di una traduzione pahlavi di *Yt. 2* a noi non pervenuta, ma dalla quale dipenderebbe la traduzione persiana. In caso di conferma di tale ipotesi la datazione della versione documentata si potrebbe alzare notevolmente.

³²⁹Masani 1993 p. 509.

L'impossibilità di comprendere il testo parola per parola ha di fatto quasi incrementato il valore magico attribuito alle singole formule.

Dalla traduzione presentata nel presente lavoro sembra essere chiaro che si tratta di una formula magico/esorcistica che vede diverse fasi: in stanza undici il testo stesso ci spiega che pronunciando le seguenti parole *vīspa druxš janāiti vīspa druxš nāšāiti*, ovvero la menzogna sarà distrutta. La stanza dodici descrive l'azione del demone/stregone, il quale prende possesso del corpo e distrugge il sacerdote come il guerriero e tutti noi. Nella stanza successiva si introduce l'oppositore del male il quale pronuncia il nome del profeta due volte, poi dichiara di rigettare il male e di scegliere „ciò che è del Buon Pensiero, ciò che è delle parole inoffensive“ (*yaṭ vaṅhāuš mananḥō yaṭ aiθiiejanḥam vacqam*). Segue la stanza 14, il testo qui si presenta molto più criptico rispetto alle stanze precedenti, diversi termini hanno un'elevata variabilità nei manoscritti e sono fortemente corrotti da fenomeni di metatesi. È probabile che il testo inizialmente facesse riferimento a cento venti i quali portano via il demone legato. L'usanza di legare ritualmente i demoni durante gli esorcismi è una pratica documentata anche nei testi vedici. L'espulsione del demone/stregone si conclude con la preghiera dell'*aṣṭm vohū*. È chiaro che il testo nasce come esorcismo con forte valenza apotropaica, non è altrettanto chiaro se tale funzione si sia mantenuta fino ai giorni nostri, oppure se si tratta di una tradizione ricostruita o meglio rivitalizzata. Dal momento che non disponiamo di informazioni riguardanti il rituale e l'utilizzo dell'inno per i secoli possiamo soltanto affermare che il testo stesso è un esorcismo e che venne utilizzato come tale almeno a partire dal XIV sec ad oggi.

Conclusioni

L'inno dedicato ai sette Aməša Spənta è parte della produzione avestica recenziore, e si compone in gran parte di porzioni testuali riprese da altri testi avestici a loro volta di formazione tardiva.

Lo Yašt si divide in tre parti principali: le stanze 0-10; 11-14; e infine la stanza 15 che comprende la formula di chiusura tipica degli inni avestici. La prima sezione (2.0-10) è composta dalla formula di apertura, incompleta rispetto a quelle dei restanti inni, seguita dai primi sette capitoli di entrambi i *Sīh-rōzag* compresi i *Gāh*.

Le stanze centrali (11-14) si caratterizzano per l'assenza di passi gemelli, un elevato numero di *hapax* e di arcaismi formali e inoltre, una grande variabilità nella tradizione manoscritta. Si tratta di una formula magica per esorcizzare/allontanare demoni e stregoni, che doveva essere recitata per sette volte. Tale formula probabilmente rappresentava in origine un testo autonomo che veniva recitato assieme ad altri testi avestici. La versione a noi pervenuta comprende la recitazione di parte di entrambi i *Sīh-rōzag*, ma è molto probabile che tale *arrangement* sia soltanto una sequenza recitativa che doveva coesistere assieme ad altre. Attualmente la formula magica viene recitata principalmente assieme allo *Yasna Haptaŋhāiti*, senza le restanti stanze dell'inno nella sua versione geldneriana.

La difficile comprensione del testo delle stanze centrali ha incrementato il valore magico delle parole, infatti, secondo i parsi moderni è la vibrazione prodotta dalle parole che esorcizza il demone. In realtà si tratta di un testo molto corrotto, il quale prima dichiara di essere una formula esorcistica, poi descrive l'azione del demone/stregone (*aoi.tē aoi tanuuō daḍāiti aoi.tē aoi aḍaurunəm janāiti aḍaurunəm yaḍa raḍaēštārəm vīspa.nō*) ovvero, prende possesso del corpo e distrugge il sacerdote come il guerriero e tutti noi.

Nella stanza successiva si introduce l'oppositore del male il quale pronuncia il nome del profeta due volte, poi dichiara di rigettare il male e di scegliere “ciò che è del Buon Pensiero, ciò che è delle parole inoffensive” (*yaṭ vaŋhāuš manarhō yaṭ aiḍiejaŋhəm vacqm*). Segue la stanza 14, il testo qui si

presenta molto più criptico rispetto alle stanze precedenti, diversi termini hanno un'elevata variabilità nei manoscritti e sono fortemente corrotti da fenomeni di metatesi. È probabile che il testo inizialmente facesse riferimento a cento venti i quali portano via il demone legato. Il rituale si conclude con la preghiera dell'*ašəm vohū*.

Il testo sembra nascere come formula magica la quale venne recitata assieme a diversi testi avestici come per esempio parti dello *Sīh-rōzag*. In un periodo impossibile da stabilire con certezza la versione viene fissata nella forma a noi pervenuta nella maggior parte dei manoscritti e per la sua affinità formale probabilmente interpretato come inno e perciò incluso nell'innario avestico.

Future analisi dei manoscritti, sino ad oggi ritenuti incompleti o corrotti, i quali presentano versioni differenti da quella geldneriana potrebbero, invece riportare sequenze recitative diverse da quella “canonica”.

Bibliografia

- Anquetil-Duperron A. H. (1771) *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre*, Paris.
- Belardi W. (1977) *Studi mithraici e mazdei*, Biblioteca di ricerche linguistiche e filologiche 6, Roma.
- Benveniste É (1967) Hommes et dieux dans l'Avesta, in, *Festschrift für Wilhelm Eilers*, Wiesbaden, pp. 144-147.
- Boyce M. (1979) *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*, London-Boston.
- Boyce M. (1984) s.v. Airyaman, in, *Encyclopædia Iranica* Vol. 1/7, Costa Mesa California, pp. 694-695.
- Boyce M. (1987) s.v. Āθravan, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 3/1, Costa Mesa California, pp. 16-17.
- Boyce M. (1989a) s.v. Aməša Spənta, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 1/9, Costa Mesa California, pp. 933-936.
- Boyce M. (1989b) s.v. Amurdād, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 1/9, Costa Mesa California, pp. 997-998.
- Boyce M. (2000a) s.v. Gāh, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 10/3, New York, pp. 253-254.
- Boyce M. (2000b) s.v. Fravaši, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 10/2, New York, pp. 195-199.
- Brunner C. J. (1984) s.v. Airyaman Išya, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 1/7, Costa Mesa California, pp. 695.

Cantera A. (2003) Zu avestisch *aša-*, in, *Paitimāna, Essays in Iranian, Indo-European and Indian Studies in Honour of Hanns-Peter Schmidt*, Costa Mesa California, pp. 250-265.

Cereti C. (2001) *La letteratura pahlavi: introduzione ai testi con riferimento alla storia degli studi e alla tradizione manoscritta*, Milano.

Choksy & Kotwal (2005) Praise and Piety: Niyāyiš and yaštš in the History of Zoroastrian Praxis, in, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* Vol. 68/2, pp. 215-252.

Christensen A. (1941) Essai sur la demonologie iranienne, in, *Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab. Historisk-filologiske Meddelelser XXVII/1*.

Darmesteter J. (1883) *The Zend-Avesta, part II The Sîrôzahs, Yasts and Nyâyis*, in, *Sacred books of the east* ed. da M. Müller Vol. 23, Delhi.

Dhabhar E. B. N. (1909) *Saddar Naşr and Saddar Bundeheşh*, col. Persian Texts relating to Zoroastrianism, Bombay.

Dhabhar E. B. N. (1932) *The Persian Rivayats of Hormazyar Framarz and others: their version with introduction and notes*, Bombay.

Duchesne-Guillemin J. (1936) *Les composés de l'Avesta, Études de morphologie iranienne I*, Liège.

Geldner K. F. (1896) *Avesta the Sacred books of the parsis*. Stuttgart.

Geldner K. F. (1904) Awestalitteratur, in, *Grundriss der iranischen Philologie - Litteratur, Geschichte und Kultur, Register zum II. Band, 2. Band*, ed. da W. Geiger & E. Kuhn, Strassburg, pp. 1-53.

Gershevitch I. (2008) *The Avestan Hymn to Mithra, with an Introduction, Translation and Commentary*, (ristampa del 1967; prima ed. 1959), Cambridge.

- Gnoli Gh. (1987) s.v. Ašavan (possessing Truth), in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 2/7, Costa Mesa California, pp. 705-706.
- Gray L. H. (1929) *The foundations of the Iranian religions*, The Ratanbai Katrak Lectures, Bombay.
- Haug M. (1971) *Essays on the sacred language, writings and religion of the Parsis* (reprint of London 1907), Amsterdam.
- Herrenschmidt C. & Kellens J. (1993) s.v. Daiva, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 6/6, Costa Mesa California, pp. 599-602.
- Hintze A. (1994) *Der Zamyād-Yašt: Edition, Übersetzung, Kommentar*, Wiesbaden.
- Hintze A. (2007a) *A Zoroastrian Liturgy, The Worship in Seven Chapters (Yasna 35-41)*, Iranica 12, Wiesbaden.
- Hintze A. (2007b) On the compositional structure of the Avestan Gāhs, in, *Religious Texts in Iranian Languages*, København, pp. 29-43.
- Hoffmann K. (1976) *Aufsätze zur Indoiranistik*, Band 2, ed. da J. Narten, Wiesbaden.
- Hoffmann K. & Forssman B. (1996) *Avestische Laut- und Flexionslehre*, Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft Band 84, Innsbruck.
- Hoffmann K. & Narten J. (1989) *Der Sasanidische Archetypus: Untersuchungen zu Schreibung und Lautgestalt des Avestischen*, Wiesbaden.
- Hübschmann H. (1884) Iranica, in, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 38, pp. 423- 432.
- Insler S. (1971) Some Problems of Indo-European *ə in Avestan, in, *Language: Journal of the Linguistic Society of America*, Vol. 47/3, pp. 573-585.
- JamaspAsa (1991) *Der Avesta codex F1: Niyāyišn and Yašts, facs. ed. with an Introduction by Kaikhusroo M. JamaspAsa*, Wiesbaden.

Kanga E. M. F. (2013) *Khordeh Avestā transliterated and translated into english with copious explanatory notes*, [ed. rivisitata; prima ed. 1993], Bombay.

Kellens J. (1974) *Les noms-racines de l'Avesta*, Beiträge zur Iranistik Band 7, Wiesbaden.

Kellens J. (1977) Un 'ghost-God' dans la tradition zoroastrienne, in, *Indo-Iranian Journal* 19, pp. 89-95.

Kellens J. (1984) *Le verbe avestique*, Wiesbaden.

Kellens J. (1987) s.v. Avesta, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 3/1, Costa Mesa California, pp. 35-44.

Kellens J. (1996a) Commentaire sur le premiers chapitres du Yasna, in, *Journal Asiatique* 284.1, pp. 37-108.

Kellens J. (1996b) s.v. Druj-, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 7/6, Costa Mesa California, pp. 562-563.

Kellens J. (2006) *Études avestique et mazdéennes vol. 1: Le Ratuuō vīspe mazišta (Yasna 1.1 à 7.23, avec Visprad 1 et 2)*, persika 8, Paris.

Kirfel W. (1967) *Die Kosmographie der Inder, nach Quellen dargestellt*, (ristampa anastatica dell edizione 1920 Bonn/Leipzig) Hildesheim.

König G. (2012) Das Nask Bayān und das Xorde Awesta, in, *The Transmission of the Avesta*, IRANICA 20 pp. 355-194. Wiesbaden.

Kreyenbroek Ph. G. & Munshi Sh. N. (2001) *Living Zoroastrianism: Urban Parsis Speak about Their Religion*, Richmond, Surrey.

Kuiper F. B. J. 1973 Vi dayate and vidatha-, *Indologica Taurinensia* 2, 121-132.

Lommel H. (1927) *Die Yäst's des Awesta*. Göttingen/Leipzig.

Luhrmann T. M. (2002) Evil in the Sands of Time: Theology and Identity Politics among the Zoroastrian Parsis, in, *The Journal of Asian Studies* Vol. 61/3, pp. 861-889.

MacKenzie D. N. (1964) Zoroastrian astrology in the *Bundahišn*, in, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 27, pp. 511-529.

MacKenzie D. N. (1989) s.v. *Bundahišn*, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 4/5, Costa Mesa California, pp. 547-551.

Masani E. Ph. (1993) The famous *Kardā* of *Yātu zī Zarathushtra* of the *Haftan Yasht*, in, *Khordeh Avestā*, ed. by Kanga E. M. F., Bombay, pp. 508-511.

Mendoza Forrest S. K. & Skjærvø P. O. (2011) *Witches, whores and sorcerers: The Concept of Evil in Early Iran*, Austin Texas.

Narten J. (1982) *Die Aməša Spəntas im Avesta*, Wiesbaden.

Narten J. (1985) Avestisch *frauuaši-*, in, *Indo-Iranian Journal* 21, pp. 35-48.

Narten J. (1986) *Der Yasna Haptañhāiti*, Wiesbaden.

Panaino A. (1989) L'inno avestico a Vanant, *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese* vol. XXVIII, pp. 21-30.

Panaino A. (1990a) *Tištrya, Part I The Avestan hymn to Sirius*, Serie Orientale di Roma LXVIII,1, Roma.

Panaino A. (1990b) *Xwaršēd e Māh Yašt. Gli inni avestici al Sole e alla Luna*. Testo critico con traduzione e commentario filologico e storico-religioso. Tesi dottorale pubblicata in proprio.

Panaino A. (1990c) s.v. *Calendars. i. Pre-Islamic calendars*, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 4/6, Costa Mesa California, pp. 658-

Panaino A. (1992a) *Gli Yašt dell'Avesta: metodi e prospettive*, *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese* vol. XXX, pp. 159-184.

- Panaino A. (1992b) *Philologia Avestica I: ahuraδāta- /mazdaδāta-*, in, *Aula Orientalis* 10/2, pp. 199-209.
- Panaino A. (1994) *Philologia Avestica IV: Av. yaštay-/yešti-; yašta-; phl. yašt.* Quelques réflexions sur les titres des hymnes de l'Avesta, in, *Studia Iranica* 23, pp. 163-185.
- Panaino A. (1995) *Tištrya, Part II The Iranian myth of the star Sirius*, Serie Orientale di Roma LXVIII,2, Roma.
- Panaino A. (2002a) *The Lists of Names of Ahura Mazdā (Yašt I) and Vayu (Yašt XV)*, Serie Orientale di Roma XCIV, Roma.
- Panaino A. (2002b) s.v. Haft Amahraspand Yašt, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 11/5, New York, pp. 515-516.
- Panaino A. (2002c) s.v. Haftōrang, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 11/5, New York, pp. 533-534.
- Panaino A. (2004a) *Rite, parole et pensée dans l'Avesta ancien et récent, Quatre leçons au Collège de France*, Veröffentlichungen zur Iranistik nr. 31, ed. V. Sadovski, Wien.
- Panaino A. (2004b) s.v. Hordād, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 12/5, New York, pp. 458-460.
- Panaino A. (2005) s.v. Tištrya, in, *Encyclopædia Iranica*, in corso di pubblicazione.
- Panaino A. (2008) s.v. Magic I. Magical elements in the Avesta and Nērang literature, in, *Encyclopædia Iranica*, in corso di pubblicazione.
- Panaino A. (2012) *The priests and the gods. Indo-Iranian origins and later survivals of the Avestan priestly collegium*. Vienna.
- Peer E. R. P. (2001) Preface to the First English Edition of *The Yasht-Bā-Maāni*, in, *Yasht-Bā-Maāni*, ed. by Kanga E. M. F., Mumbai, pp. v-xii.

- Pekala, S. K. (2000) *Evil and how to combat evil: magic, spells, and curses in the Avesta*. (tesi dottorale).
- Pirart É. (1997) Avestique hīm, in, *Syntaxe des langues indo-iraniennes anciennes*, *Aula Orientalis Supplementa* 6, Barcelona pp. 143-160.
- Pirart É. (2002) Commentaire sur le Haftān Yašt, in, *Journal Asiatique* 290, pp. 19-30.
- Pirart É. (2010) *Les Adorables Des Zoroastre*, Paris.
- Raffalli E. G. (2012) Sīh-Rōzag, in, *Encyclopædia Iranica*, in corso di pubblicazione.
- Raffalli E. G. (2013) *The Sīh-Rōzag in Zoroastrianism, a textual and historico-religious analysis*. Tesi dottorale in corso di stampa.
- Reichelt H. (1978) *Awestisches Elementarbuch*, terza edizione. Heidelberg. (prima ed. 1909, Heidelberg).
- Schlerath B. (1968a) *Awesta-Wörterbuch Vorarbeiten I, Index locorum zur Sekundärliteratur des Awesta*, Wiesbaden.
- Schlerath B. (1968b) *Awesta-Wörterbuch Vorarbeiten II, Konkordanz*, Wiesbaden.
- Schlerath B. (1987) s.v. Aša i. Avestan aša, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol 2/7, Costa Mesa California, pp. 694-
- Shabazi Sh. (2002a) s.v. Haft Kešvar, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 11/5, New York, pp. 519-522.
- Shabazi Sh. (2002b) s.v. Haft, in, *Encyclopædia Iranica*, Vol. 11/5, New York, pp. 511-515.
- Skjærvø P. O. (1994) Hymnic Composition in the Avesta, in, *Die Sprache* 36, pp. 199-243.
- Stausberg M. (2004) *Die Religion Zarathushtras: Geschichte- Gegenwart- Rituale*. Band 3. Stuttgart.

Tichy E. (1986) Vedisch *ṛtāvan-* und avestisch *ašauuan-*, in, Die Sprache 32, pp. 91-105.

Tucker E. (2008) recensione di Kellens 2006, in, Journal of the American Oriental Society 128.4, pp. 788-790.

Westergaard N. L. (1846) *Codices Indici Bibliothecae Regiae Havniensis*, Havniae.

Westergaard N. L. (1852-54) *Zendavesta or the religious books of the zoroastrians*. Vol. I, Copenhagen.

Whitney W. D. (1885) *The roots, verb-forms, and primary derivatives of the sanskrit language. A supplement to his sanskrit grammar*. Leipzig.